



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Udi, Juliana

Locke, propiedad privada y redistribución



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Udi, J. (2018). *Locke, propiedad privada y redistribución*. Bernal, Argentina : Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1031>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>



Locke, propiedad privada y redistribución

Juliana Udi

Locke, propiedad privada y redistribución

Juliana Udi



(serie tesis posgrado)

Universidad Nacional de Quilmes

Rector

Alejandro Villar

Vicerrector

Alfredo Alfonso

Departamento de Ciencias Sociales

Directora

Nancy Calvo

Vicedirector

Néstor Daniel González

Coordinador de Gestión Académica

Guillermo De Martinelli

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Coordinadora

Patricia Berrotarán

Integrantes del Comité Editorial

Matías Bruera

Cora Gornitzky

Mónica Rubalcaba

Editora

Josefina López Mac Kenzie

Diseño gráfico

Julia Gouffier

Asistencia Técnica

Eleonora Anabel Benczearki

Imagen de tapa

Imagen de tapa. VAN GOGH, V. (1885). *Los comedores de papa*. [Pintura al óleo]. Museo Van Gogh, Ámsterdam.

Locke, propiedad privada y redistribución

Juliana Udi

Udi, Juliana

Locke, propiedad privada y redistribución / Juliana Udi. - 1a ed. - Bernal :
Universidad Nacional de Quilmes, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-558-541-6

1. Filosofía. 2. Filosofía Política. 3. Economía. I. Título.

CDD 190

Departamento de Ciencias Sociales


Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Serie Tesis Posgrado

sociales.unq.edu.ar/publicaciones


sociales_publicaciones@unq.edu.ar

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y
externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

 Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons.
Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las
siguientes condiciones:

 **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).

 **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

 **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** solo está autorizado el uso
parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre
que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

| ÍNDICE |

AGRADECIMIENTOS.....	7
ABREVIATURAS EMPLEADAS PARA LAS FUENTES PRIMARIAS...9	
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO 1. La “interpretación tradicional”. Locke como teórico de la apropiación ilimitada.....	27
La lectura de Strauss.....	28
La lectura de Macpherson.....	34
El libertarismo neolockeano de Nozick.....	38
CAPÍTULO 2. El deber de caridad.....	47
El deber de caridad en el contexto de la polémica con Filmer.....	49
Contenido y estatus del deber de caridad.....	53
Caridad y justicia.....	59
CAPÍTULO 3. El “Ensayo sobre la Ley de Pobres”: caridad y redistribución.....	65
La asistencia de los pobres en los siglos XVI y XVII.....	69
La propuesta de Locke.....	74
Caridad privada y caridad pública.....	80

CAPÍTULO 4. El derecho de necesidad en la tradición moderna de la ley natural	87
El derecho de necesidad en Grocio.....	90
El derecho de necesidad en Pufendorf.....	99
Comercio de bienes de subsistencia, precio justo y pobreza extrema: las posiciones de Grocio, Pufendorf y Locke.....	106
CAPÍTULO 5. La impronta puritana	
La ética protestante y la racionalidad apropiadora.....	113
La pobreza como un estigma moral.....	114
CONSIDERACIONES FINALES	127
BIBLIOGRAFÍA	137

| AGRADECIMIENTOS |

Este libro condensa lo esencial de la investigación que desarrollé para obtener el título de Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes primero, y el de Doctora en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires luego. Mis preguntas sobre los fundamentos y límites de la propiedad privada persistieron y mi abordaje del tema se fue transformando en los tres años subsiguientes, mientras trabajé como becaria posdoctoral y como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). La deuda que tengo con todas estas instituciones es, por lo tanto, enorme, y me siento afortunada y agradecida de continuar formándome y trabajando en ellas.

Sin duda, mi primer agradecimiento personal y mi recuerdo es para Claudio Amor, director de ambas tesis, maestro y amigo. En cada una de mis clases y de mis trabajos reconozco y agradezco la huella que Claudio dejó en mi formación y en mi carrera.

Los comentarios y sugerencias de Luis Alejandro Rossi, Leiser Madanes, Luis Alberto Damiani, Eduardo Rivera López, Darío Roldán y Mariano Garreta Leclercq fueron de gran ayuda para clarificar y definir mi lectura de Locke. También estoy muy agradecida con Andrés Rosler por su apoyo durante mis años como becaria doctoral del Conicet. A Bernd Ladwig le agradezco su hospitalidad por recibirme en dos oportunidades en el Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft de la Freie Universität de Berlín e integrarme a su equipo del Colloquium

Politische Theorie und Philosophie. Durante esas estadías en Berlín escribí buena parte de este trabajo. El Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) y el Ministerio de Educación de la Nación argentino hicieron posibles esos intercambios al otorgarme diferentes becas de investigación.

Luciano Venezia tuvo la generosidad de leer y comentar con detalle el manuscrito completo. Las conversaciones con Florencia Abadi, su lectura y su amistad fueron decisivas cuando este escrito cobraba la forma de tesis. Romina Zuppone, Macarena Marey, Anabella Di Pego, Román Setton, Daniel Busdygan, Ángeles Ascúa, mi familia, y muchos otros amigos y amigas me acompañaron interesándose por mi investigación de distintas maneras y en diferentes etapas de su desarrollo. La escucha de Silvia Mizrahi me ayudó a retomar el hilo de este trabajo y a hilvanar estas inquietudes con otras incipientes y con mis intereses más allá de lo académico.

Finalmente, un agradecimiento especial al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes, mi lugar de trabajo como docente e investigadora, por ésta y otras tantas oportunidades para desarrollar y compartir mi trabajo con estudiantes, colegas, lectores y lectoras.

ABREVIATURAS EMPLEADAS PARA LAS FUENTES PRIMARIAS

- *ELN*: John Locke, “Essays on the Law of Nature”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 79-133. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias).
- *Ensayo*: John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. (Cito indicando libro, capítulo y número de párrafo.)
- *FT*: John Locke, “First Treatise”, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-263. (Cito indicando número de párrafo. Las traducciones son propias).
- *Report*: John Locke, “An Essay on the Poor Law”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias pero tomo como referencia la siguiente edición en castellano: John Locke, “Ensayo sobre la Ley de Pobres (1697)”, en John Locke, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, selección, traducción, introducción y notas de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux, Madrid, Biblioteca Nueva / Minerva, 2011, pp. 191-213).
- *ST*: John Locke, “Second Treatise”, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cam-

bridge University Press, 2008, pp. 265-48. (Cito indicando número de párrafo. Las traducciones son propias pero tomo como referencia la siguiente edición en castellano: John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción, selección bibliográfica y notas de Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, 2005.)

- *Thoughts*: John Locke, “Some Thoughts Concerning Education”, en *The Educational Writings*, edición crítica con introducción y notas a cargo de James L. Axtell, Cambridge, Cambridge University Press, 1968. (Cito indicando número de párrafo. Las traducciones son propias pero tomo como referencia la siguiente edición en castellano: John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, traducción de Rafael Lasaleta, Madrid, Akal, 1986).
- *Venditio*: John Locke, “Venditio”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 339-343. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias).
- *DJBP*: Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, editado y prologado por Richard Tuck en base a la edición de Jean Barbeyrac, Indianapolis, Liberty Fund, 2005. (Cito indicando libro, capítulo, sección, párrafo y número de página. Las traducciones son propias).
- *DJNG*: Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, traducción al inglés de la edición latina de 1688 a cargo de C. H. and W. A. Oldfather, Oxford, Clarendon Press, 1934. (Cito indicando libro, capítulo, párrafo y número de página. Las traducciones son propias).

- *Patriarcha*: Robert Filmer, “Patriarcha or The Natural Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the People”, en *Patriarcha and Other Writings*, editado por Johann P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-68. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias).

| INTRODUCCIÓN |

En la disyuntiva entre el respeto a los derechos individuales y la posibilidad de implementar políticas públicas de carácter redistributivo, los derechos son invocados a menudo como un límite moral frente al cual deberían detenerse todas las pretensiones de esas políticas sociales de carácter estatal.¹ Entre estos derechos individuales, supuestamente intangibles, se destaca el derecho a la propiedad. Para esta concepción “propietarista”, que coloca a los derechos de propiedad como piedra de toque y arquetipo de todos los derechos, la propiedad no es un medio al servicio de otros fines, sino que todo, hasta la vida, se subordina a ella. La siguiente cita de Robert Nozick ilustra a la perfección el orden de prioridades que traza este modelo de pensamiento:

un derecho a la vida no es un derecho a cualquier cosa que se necesite para vivir; otras personas pueden tener derechos sobre estas otras cosas. Un derecho a la vida sería, cuando mucho, un derecho a tener o a luchar por todo lo que se necesita para vivir siempre que tenerlo no viole los derechos de los demás. (...) se necesita, *primero*, una teoría de los derechos de propiedad antes de que se pueda aplicar cualquier supuesto derecho a la vida (...) el derecho a la vida no puede ser el fundamento de una teoría de los derechos de propiedad. (Nozick, 1988, p. 179, n. 24).

¹“Las personas tienen derechos –se alega– y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden” (Nozick, 1988, p. 7).

Incluso cuando se pretende jerarquizar el valor de la vida, muchas veces se la concibe bajo el paradigma de la propiedad: se la entiende como algo que un individuo *posee* –de hecho, como el máspreciado de los bienes que puede tener–, un patrimonio que le podría ser arrebatado y que merece protección. Algo semejante ocurre con el trabajo, el cuerpo y los talentos personales, los cuales, desde esta perspectiva, son concebidos como un activo o capital de cada individuo, por oposición a lo que suponen las concepciones redistributivas, consideradas inmorales por tratarlos como un “acervo común” a disposición de la sociedad.²

Ningún otro autor ha sido más retomado por este propietario que John Locke. Desde ya, en su filosofía política hay elementos por demás sugerentes para alimentar una visión como esa. En el *Segundo tratado*, Locke utiliza un concepto genérico de propiedad que designa conjuntamente, y en pie de igualdad, a la tríada “vida, libertad y bienes” (ST, §6; §123). A esto hay que sumar la tesis lockeana de autopropiedad, según la cual cada persona es propietaria “de su persona” y, por consiguiente, también del “trabajo de su cuerpo” y “la obra de sus manos” (ST, §27). Aunque pueda resultar contradictorio con lo anterior, Locke también asegura que el individuo es propiedad de Dios, su Creador (ST, §6). Por si todo esto no fuera suficiente, en el *Segundo tratado* afirma que estaría justificado “matar a un ladrón” “cuando me asalta para robarme, aunque más no sea el caballo o el abrigo” (ST, §18 y §19), subordinando así la vida del asaltante a la propiedad del asaltado.³

²Cf. Rawls (2003).

³Sobre este tema puede consultarse Dilts (2012).

Sin embargo, un examen más amplio y riguroso permite invertir esta lectura. Como intentaré poner de relieve, para Locke, la propiedad es indisociable de una finalidad: la preservación de la especie toda y de cada uno de sus miembros. De este modo, en contra de lo que sugiere la “interpretación tradicional” (Strauss 1953, Macpherson 2005, Nozick 1988),⁴ la propiedad lockeana nunca podría ser antepuesta a la vida o invocada en su contra. Más aun, argumentaré que la noción de propiedad privada de Locke exige una redistribución de bienes destinada a garantizar la subsistencia de todos los individuos, incluso la de aquellos que no son “industriosos y racionales” (ST, §34). Para ello voy a abordar un tema si no completamente ignorado, al menos sí marginado por la mayoría de las interpretaciones. Me refiero al deber de caridad y su relación con la asistencia de pobres [*poor relief*].

El tratamiento que hace Locke de la cuestión de los pobres y la caridad es revelador porque pone en cuestión el lugar que usualmente se le atribuye al trabajo en su concepción de la propiedad privada. Apartándome de la idea corriente de que para Locke es el trabajo lo que legitima la apropiación privada, voy a sostener que concibe a los derechos de propiedad como fundados, en última instancia, en el derecho natural a los medios para la preservación de la vida. Así, las exigencias de la justicia (respetar los derechos de propiedad) y las de la caridad (la redistribución) no generan un conflicto al interior de la teoría. Por el contrario, se fundan en el mismo principio, el derecho a los medios de preservación, y son complementarias. El derecho de los desposeídos se encuentra contemplado como una parte constitutiva de la teoría de la propiedad, y no como una exigencia externa e inconsistente con ella.

⁴En el capítulo 1 se aborda esta línea de interpretación.

No es posible llegar a esta conclusión sin detenerse en los presupuestos teológicos del argumento de Locke. De hecho, un defecto de la interpretación tradicional radica en haber subestimado el peso de la religión en su pensamiento político y moral. De un modo relativamente temprano, John Dunn cuestionó este descuido en *The Political Thought of John Locke* (1969), trabajo en el que muestra hasta qué punto el calvinismo moldeó las ideas políticas de Locke.⁵ Con todo, recién hacia comienzos de la década de 1980 el denominado “giro religioso” (Sigmund 2005) se vuelve una verdadera tendencia en la interpretación de la filosofía política de Locke.

Paradójicamente, este giro, que tanto revitalizó la discusión sobre la teoría de Locke en las últimas décadas, en un comienzo fue impulsado por los historiadores de la Escuela de Cambridge (Laslett, Pocock, Ashcraft, Dunn), quienes, en realidad, siempre negaron que esta teoría continuara viva. Para estos autores, el contexto religioso (así como el político, el intelectual y el económico) de los escritos lockeanos, marco indispensable para su comprensión, los torna irrecuperables para los debates filosóficos actuales. Los compromisos teológicos de la teoría de Locke, sostienen, integran la parte “muerta” de su pensamiento político, aquella que justifica que sus obras sólo tengan “un valor de anticuario” (Dunn, 1990, pp. 9-25).⁶ En defensa de un enfoque histórico, afirman que establecer una discusión ideal con un filósofo

⁵En el mismo año, un artículo de Ashcraft (1969) que concitó muy poca atención también señalaba la importancia de la religión para la comprensión del pensamiento político de Locke.

⁶Para Dunn, la “parte muerta” de la teoría de Locke es prácticamente toda su teoría, con excepción de los argumentos sobre la tolerancia religiosa, a los que sí les reconoce actualidad.

del pasado a la luz de problemas del presente carecería de sentido, que sería como “discutir con un muñeco de paja” o, incluso, una suerte de profanación (1990, pp. ix-x).⁷ Además de reclamar la necesidad de devolver los textos de Locke a su contexto inmediato de generación y recepción, cuestionan el anacronismo que significa interpretar a Locke como precursor de movimientos y procesos posteriores que, como el liberalismo o el capitalismo, aún no tenían existencia autoconsciente.⁸

Por su parte, los filósofos “neolockeanos” (Nozick 1988, Steiner 1977, Steiner y Vallentyne 2000, Otsuka 2003), quienes a partir de la década de 1970 dieron a la teoría de Locke mayor gravitación en las discusiones contemporáneas, al retomarla hacen a un lado los elementos provenientes de la religión y del derecho natural.⁹ En este sentido, aun de manera implícita, historiadores y filósofos coincidieron al evaluar la vigencia del pensamiento político de Locke: su contenido religioso lo vuelve obsoleto para pensar hoy nuestros interrogantes y problemas. Sin embargo, desde hace algunas décadas esto se ha modificado.

⁷Posteriormente Dunn moderó esta posición. Cf. Dunn (1985, p. 2).

⁸Quentin Skinner caracteriza a este error muy común en la interpretación de los filósofos del pasado en términos de “mitología de la prolepsis”, “el tipo de mitología que estamos inclinados a generar cuando estamos más interesados en la significación retrospectiva de una obra o acción históricas dadas que en su significado para el propio agente” (2007, p. 137).

⁹El *modus operandi* de estos autores radica en aislar algún componente del argumento –por ejemplo, la tesis de autopropiedad o la condición de dejar “suficiente y tan bueno para los demás”–, reinterpretarlo y emplearlo en el contexto de sus propias teorías normativas.

A partir de la década de 1980, algunos trabajos combinan las dos perspectivas que antes parecían excluyentes: a la vez que recuperan aspectos religiosos de la teoría, reivindican su valor como punto de referencia para los debates filosófico-políticos actuales. Como consecuencia de este giro religioso, salen a la luz aspectos de la obra de Locke que habían permanecido ocultos bajo el secularismo de la interpretación tradicional.¹⁰

El impacto del giro religioso se hizo notar muy especialmente en los estudios sobre la teoría de la propiedad. La interpretación tradicional se había concentrado en las dos limitaciones a la apropiación privada del *Segundo tratado*: las condiciones de no desperdiciar y de dejar “suficiente y tan bueno” para los demás (ST, §31 y §27). A comienzos de la década de 1950 Crawford, Macpherson y Leo Strauss basaron sus lecturas de Locke como ideólogo de la burguesía inglesa del siglo XVII en un examen de estas dos limitaciones, al plantear que Locke primero las postula para luego “superarlas”, tramposamente, mediante la introducción del dinero. En 1974, Nozick propuso una reformulación debilitada de la condición que exige que los apropiadores dejen suficiente y tan bueno para los demás –a la que dio el nombre de “esti-

¹⁰Las repercusiones de este viraje han sido tan profundas que resulta imposible ofrecer en este marco una reseña bibliográfica suficientemente representativa de los cambios más significativos en las discusiones sobre sus escritos. Algunos autores, por ejemplo, destacan la influencia del puritanismo en sus visiones sobre el trabajo y la pobreza (Dunn, 1969; Hundert, 1972; Dang, 1994; Boyd, 2002; Hirschmann, 2002; Udi, 2018). Otros ponen de relieve el recurso a las Escrituras (Parker, 2004) o, al menos, la medida en que su comprensión de la ley natural se encuentra impregnada de la teología, o reconciliada con ella (Simmons 1992, Forster 2005). Varios autores se interesan por los escritos de Locke sobre teología –como *Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* o *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*– y los incorporan al análisis de su teoría moral (Colman, 1983; Spellman, 1988; Marshall, 1994; Forde, 2011).

pulación lockeana”–, que la vuelve compatible con una apropiación casi irrestricta (Nozick, 1988, pp. 178-182).¹¹ Incluso muchos de los primeros autores que rechazaron las conclusiones de la interpretación tradicional adoptaron, no obstante, el enfoque de las limitaciones del *Segundo tratado*. En 1979, Waldron, antes de hacer su propio giro religioso, publicó un artículo en el que también alega que la condición de dejar suficiente y tan bueno no es en verdad restrictiva (Waldron, 1979). El enfoque de las limitaciones del *Segundo tratado* perduró incluso luego del giro religioso. A. John Simmons (1992) y Gopal Sreenivasan (1995) basaron sus lecturas de la teoría de la propiedad de Locke sobre reinterpretaciones de las limitaciones.

Cuando el debate en torno del alcance y significado de las dos limitaciones parecía agotado, de pronto el giro religioso abre las puertas a una nueva revisión. Entonces, algunas nuevas interpretaciones sugieren la importancia de indagar las implicancias de otra limitación a los derechos de propiedad: la doctrina lockeana de la caridad (Tully, 1993; Winfrey, 1981; Simmons, 1992; Waldron, 2002). De acuerdo con esta doctrina de premisas teológicas y origen medieval, los propietarios de excedentes tendrían la obligación de asistir a las personas que carecen de lo necesario para preservar sus vidas (FT, §42).¹² No obstante,

¹¹Nozick propone entender la estipulación como un principio de no empeoramiento que exige compensar a los otros suficientemente por el acto de apropiación realizado. Posteriormente, David Gauthier fue más lejos aun con esta visión (1986, cap. vii). A criterio de Gauthier, Nozick no debilita lo suficiente la condición lockeana: requerir, meramente, que la apropiación privada de recursos no impacte desfavorablemente en la posición de terceros no apropiadores tiene la consecuencia, indeseable para Gauthier, de que vuelve ilegítimas las estrategias de agresión defensiva por las que se empeora a otros para evitar la propia desmejora.

¹²El deber de caridad se distingue de las otras dos limitaciones. No es, estrictamente

pocos indagaron el tema con mayor profundidad (Lamb y Thompson, 2009; Forde, 2009; Udi, 2015).

Contra toda expectativa razonable, el nuevo enfoque de la caridad ignoró por completo el proyecto para reformar la Ley de Pobres que Locke redactó en 1697, “A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor”.¹³ Se trata de un escrito que Locke escribe en carácter de funcionario público y que hunde sus raíces en los debates sobre los sistemas para la asistencia de los pobres propuestos en Inglaterra (y en otros lugares de Europa) desde el siglo xv. Como voy a explicar más adelante, estos hechos no impiden que se puedan extraer conclusiones filosóficas relevantes para la discusión sobre las implicancias distributivas de la teoría de la propiedad. En ese escrito Locke propone un sistema para asistir a los pobres que puede considerarse el correlato jurídico-político (exigible a través de la coacción estatal) del deber de caridad enunciado en el *Primer tratado* como un deber moral. Incorporando al análisis este escrito marginado, intentaré mostrar cómo la reflexión sobre la caridad propiciada por el giro religioso favorece a su vez un giro igualitario en la recepción contemporánea de la teoría de la propiedad. Sostendré que, lejos de considerar a la caridad una mera disposición benevolente, de carácter supererogatorio, Locke

hablando, una limitación a la apropiación legítima, esto es, un principio que discrimina entre lo legítimamente apropiable por un individuo y lo que debe pertenecer a otros o permanecer común. Se trata, en cambio, de una condición que opera limitando el *ejercicio* de derechos de propiedad legítimamente adquiridos en función de criterios independientes (la mediación del propio trabajo y las limitaciones que exigen no desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para otros potenciales apropiadores).

¹³El texto fue publicado bajo el título de “An Essay on the Poor Law” en Locke (2004). Para abreviar, de aquí en adelante me referiré a este escrito como *Report*.

la concibe como un principio del que es posible derivar obligaciones cuyo cumplimiento la autoridad política podría exigir coactivamente.

El sistema redistributivo derivado de la caridad no vulnera los derechos de propiedad, como consideran Nozick y otros libertarios. El derecho de caridad y el derecho de propiedad, lejos de ser antitéticos, emanan de un principio común, el derecho natural a los medios de preservación, y se complementan. En este sentido, la clave para dirimir la cuestión de la consistencia de la teoría de la propiedad y su doctrina de la caridad radica en comprender la manera en que Locke pondera el derecho natural a los medios de preservación, por un lado, y el trabajo, por el otro. Locke confiere al trabajo una prioridad innegable: sólo cuando no es posible apropiarse de los medios de preservación a través del trabajo se puede considerar a la necesidad como un criterio que legitima la apropiación. Sin embargo, la necesidad es, en última instancia, una condición suficiente para beneficiarse de la caridad y tiene prioridad frente a los derechos de propiedad fundados en el trabajo.

Como corolario de este análisis de la caridad, la presente investigación permite matizar el lugar común de que Locke es un “liberal clásico”. O, visto desde otro ángulo, aporta elementos de juicio para sostener que el liberalismo clásico no se desentendió del problema de la pobreza ni debe ir asociado, necesariamente, a la defensa de derechos de propiedad ilimitados.¹⁴

Es usual distinguir entre un liberalismo “clásico” y otro “moderno” o “contemporáneo”, e identificar a Locke como precursor del primero.

¹⁴Esta es la tesis central de Thomas Horne (1990). Más allá de las severas críticas que, no sin razón, dirige al libro de Horne, Richard Ashcraft (1992) también respalda esta lectura revisionista de la historia del pensamiento liberal.

Según esta clasificación, mientras que el liberalismo contemporáneo estaría comprometido con las ideas de justicia distributiva y realización personal, el liberalismo clásico estaría centrado en la protección de las libertades negativas y la propiedad privada. La caracterización de Alan Ryan ilustra bien esta forma corriente de trazar la distinción:

El liberalismo clásico se asocia con John Locke [1690], Adam Smith [1755], Alexis de Tocqueville [1835] y Friedrich von Hayek. Se centra en la idea del gobierno limitado, el estado de derecho, el rechazo del poder arbitrario y discrecional, la santidad de la propiedad privada y de los contratos voluntarios, así como en la responsabilidad de los individuos por sus propios destinos. (Ryan, 1995, p. 293).

Ryan agrega que, a diferencia de los liberales “modernos”, los liberales clásicos se muestran hostiles al Estado de bienestar. Este recelo –sostiene– responde a varias razones: la creencia de que los individuos son los únicos responsables de su propio bienestar, cierta aprensión por el poder discrecional que la asistencia pública confiere a políticos y burócratas, o la dependencia que la asistencia social genera en los beneficiarios de la ayuda. Con todo, la razón principal radica en la creencia de que la redistribución de pertenencias viola el principio de la santidad de la propiedad privada (Ryan, 1995, pp. 293-294).

John Gray sostiene algo semejante en su historia del liberalismo. Si bien lo reconoce como una tradición “unitaria y persistente”,¹⁵ con-

¹⁵“Pese a su variabilidad histórica, el liberalismo sigue siendo una perspectiva integral, cuyos componentes principales no son difíciles de especificar. (...) El carácter del liberalismo como una tradición única, su identidad como una concepción persistente, aunque variable, del hombre y la sociedad, son válidos aun cuando (...) el liberalismo haya estado sujeto a una importante ruptura cuando, en los escritos de John Stuart Mill, el liberalismo clásico abrió las puertas al liberalismo moderno o revisionista de

sidera apropiado distinguir dos etapas en su devenir: un liberalismo “clásico” –centrado en las ideas de libertad individual y propiedad privada– y otro “revisionista” que, a diferencia del primero, da cabida a la intervención estatal con fines redistributivos.¹⁶ Más aun: la idea de que una concepción fuerte y exclusiva de los derechos de propiedad¹⁷ estuvo en el centro del primer liberalismo –sumada a la identificación de Locke como uno de sus representantes más característicos– fue respaldada incluso por sus críticos, quienes, partiendo de esta base, tacharon su teoría de “atomista”, “individualista” y “posesiva”.¹⁸

La idea de que Locke es un precursor del liberalismo clásico no carece de fundamentos. En sus textos aparecen formulados con mucha nitidez algunos de los principios básicos del núcleo más perenne del pensamiento liberal: la exigencia de que los gobiernos no se excedan en sus funciones más allá de aquello para lo que han sido instituidos, la postulación de un conjunto fundamental de derechos que son an-

nuestros días” (Gray, 1992, p. 12).

¹⁶El hecho de que Gray discrimine entre dos “etapas” diferentes en la “evolución” del liberalismo e identifique al liberalismo revisionista o inclusivo con el liberalismo “de nuestros tiempos” revela que piensa en una distinción no sólo conceptual sino también cronológica.

¹⁷Con concepción “fuerte” de derechos de propiedad me refiero a derechos *irrestringidos* de propiedad *privada*.

¹⁸La siguiente cita de Karl Marx ilustra este punto de vista crítico: “El derecho de la propiedad privada es, entonces, el derecho del hombre a disfrutar y disponer de su patrimonio arbitrariamente (a su voluntad, *à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del egoísmo. (...) Ninguno de los llamados derechos del hombre, por tanto, va más allá del hombre egoísta, del hombre tal como es, miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad” (Marx, 2004, pp. 32-33).

teriores al Estado y que éste debe proteger, el principio de que las creencias religiosas no deben ser perseguidas por la autoridad política, etcétera.

En particular, es innegable que Locke confiere gran importancia a la protección jurídica de los derechos de propiedad privada. Sostiene que preexisten a la sociedad civil y que su amparo es la finalidad que da sentido a la asociación política (ST, §124). Muchas de sus conclusiones sobre los poderes y límites del gobierno se derivan de esta premisa. “El poder supremo”, escribe en el *Segundo tratado*, “no puede quitarle a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su propio consentimiento. Puesto que la protección de la propiedad es la finalidad del gobierno y [la razón] en virtud de la cual los hombres entran en sociedad” (ST, §138). No menos importante es el vínculo que establece entre el derecho a la propiedad y la libertad individual.¹⁹ En su obra está presente la idea de que la independencia personal presupone que la propiedad privada se encuentre protegida por la ley. En términos generales, la teoría de la propiedad del *Segundo tratado* parece apuntalar la legitimación de una “posesión desproporcionadamente desigual de la tierra” (ST, §50).²⁰

Este lugar de privilegio otorgado a la propiedad privada era una idea ampliamente aceptada en tiempos de Locke. En la Edad Media, la propiedad era concebida en un sentido menos individualista de lo que, en general, fue el caso en el siglo xvii. Las ideas de “precio justo” o de una “función social” de la propiedad, la condena moral de la usura y el principio general de la supremacía de la ley natural, implicaban la

¹⁹Cf. Gray (1992, p. 28).

²⁰Cf. Waldron (2002, p. 178). También Macpherson (2005, pp. 218-19).

aceptación de límites a la potestad de los propietarios para disponer de sus posesiones. Pero ya antes de Locke varios factores extrafilosóficos –la declinación del feudalismo y del sistema de guildas, la emergencia del capitalismo comercial como consecuencia de los descubrimientos geográficos y la expansión económica del Renacimiento– se habían conjugado para erosionar la visión medieval de la propiedad y del afán de lucro. En la Inglaterra del siglo xvii la opinión pública se mostraba especialmente sensible frente a los intentos del gobierno de crear nuevos impuestos por fuera de la vía parlamentaria. De hecho, casi todas las principales disputas durante los reinados de Jacobo I y Carlos I se suscitaron por cuestiones fiscales (Gough, 1973, pp. 83-84).

Pero si bien es cierto que Locke suscribe ideas que muchos identifican como características del liberalismo clásico, no es menos cierto que entiende que la propiedad debe servir a un designio divino y una finalidad social, la preservación, y que, en consecuencia, atribuye al poder político la potestad de obligar a los propietarios a asistir a los pobres en casos de necesidad extrema. En este sentido, el enfoque que, sin matiz alguno, presenta a Locke como precursor del liberalismo clásico corre el riesgo de obturar aspectos distintivos de su pensamiento político, forjado, en rigor, en el cruce de diferentes tradiciones. Rastrear la influencia de la teología cristiana puede resultar tan esclarecedor como identificar en ella, retrospectivamente, los gérmenes del pensamiento liberal.

La argumentación que presentaré puede resumirse en los siguientes pasos. En el capítulo 1 reconstruyo la interpretación tradicional que presenta a Locke como teórico de la apropiación ilimitada, lectura que me propongo cuestionar en el resto del libro. En el capítulo 2 examino el deber de caridad tal como aparece formulado en el *Primer tratado*.

Allí repongo brevemente la polémica en cuyo contexto es formulado y explico sus exigencias, su estatus normativo, y su relación con el concepto de justicia. En el capítulo 3, luego de un repaso por los principales factores que estimularon el debate filosófico en torno de la pobreza y la propiedad privada durante el siglo XVII, analizo el *Report*, al que propongo leer como correlato jurídico-político del deber moral de caridad postulado en el *Primer tratado*. En los capítulos 4 y 5 rastreo algunas de las influencias o antecedentes más importantes que se encuentran a la base de la propuesta lockeana para asistir a los pobres. En el 4 comparo el tratamiento que hace Locke de la pobreza extrema con relación a la propiedad con las posiciones de Grocio y Pufendorf. Allí argumento que el planteo de Locke es, en comparación, más radical en sus implicancias distributivas que el de sus antecesores iusnaturalistas inmediatos. En el 5 me enfoco en el calvinismo, otra influencia importante. En particular, procuro mostrar cómo ciertos aspectos del puritanismo –una serie de actitudes nuevas frente al trabajo, la propiedad, el afán de lucro y el ocio– se encuentran a la base de las posiciones de Locke respecto de los orígenes de la pobreza y los modos más adecuados de lidiar con ella. Por último, en las conclusiones, vuelvo sobre la tesis de la complementariedad y el requerimiento mutuo entre caridad y propiedad privada.

| CAPÍTULO 1 |

La “interpretación tradicional”. Locke como teórico de la apropiación ilimitada

A mediados del siglo xx, Leo Strauss y Crawford Macpherson consolidaron una interpretación de la teoría de la propiedad de Locke muy popular, cuyos antecedentes, en realidad, pueden remontarse hasta mediados del siglo xix. Esta interpretación, que permanecería incólume por varias décadas, ubica a Locke entre los filósofos del siglo xvii que forjaron una tradición “individualista” y “posesiva”, y concibe a su teoría de la propiedad como una justificación de la apropiación ilimitada en un contexto de capitalismo emergente.²¹

Strauss y Macpherson dan forma a esta interpretación tradicional en una serie de conferencias y artículos que se publicaron de manera casi simultánea. Sin haberse leído mutuamente y desde tradiciones políticas muy diferentes –Strauss es un conservador, Macpherson adopta una perspectiva marxista–, arriban a conclusiones semejantes.²²

²¹En realidad, cuando apareció, esta interpretación fue considerada como “alternativa” o “no tradicional”. Cf. Gough (1973, p. 80); Monson (1958, p. 120). Lo estándar, por ese entonces, era considerar determinante el marco del derecho natural que contiene a la teoría de la propiedad de Locke. No obstante, con el tiempo se volvió dominante y fueron las interpretaciones que plantean que la apropiación lockeana es limitada las heterodoxas y excepcionales.

²²El libro de Strauss *Natural Right and History* (1953) tiene su origen en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Chicago en 1949. Una versión condensada de la sección del libro referida a la teoría de Locke –la segunda parte del capítulo v, consagrado al derecho natural moderno– había aparecido como artículo en octubre de 1952. Strauss reconoce en una nota a pie de página del libro que recién tras terminar

Se concentran en las limitaciones a la apropiación privada del *Segundo tratado* y procuran mostrar que, en realidad, no son limitativas.

Esta lectura tenía un antecedente importante en Marx, quien en 1861 había caracterizado la teoría de Locke como “la clásica expresión del concepto burgués del derecho”, señalando que “mayormente su filosofía sirvió como base para todas las ideas subsiguientes de la economía política inglesa” (Marx, 1965, p. 343).²³ Décadas más tarde, Leslie Stephen (1876), Harold Laski (1920), Richard Tawney (1920) y Charles Edwyn Vaughan (1925),²⁴ aunque sin asociar la teoría de Locke con el capitalismo, sí destacaron su individualismo y consideraron que su teoría del gobierno limitado era, en lo esencial, la defensa de un derecho de propiedad irrestricto. Con posterioridad a los trabajos de Strauss y Macpherson, Nozick, libertario neolockeano, también propuso una interpretación de Locke que lo coloca como piedra angular de una tradición no igualitarista.

La lectura de Strauss

En *Natural Right and History*, la tesis principal de Strauss en relación con Locke es que si bien éste, por razones de prudencia, se vale de la retórica del derecho natural, en realidad no le confiere fuerza

de escribir el capítulo sobre Locke leyó un artículo de Macpherson sobre el tema y se sorprende de encontrar “un acuerdo considerable entre la interpretación que hace el señor Macpherson del capítulo sobre la propiedad” y la suya. Cf. Strauss (1963, p. 234, n. 106). Strauss se refiere a un artículo de Macpherson publicado en 1951.

²³La traducción de la cita es propia.

²⁴Con todo, estos autores conciben a Locke como un teórico del constitucionalismo, una interpretación que, a juicio de Macpherson, deja muchos aspectos contradictorios de su teoría sin explicar.

normativa. En este sentido, entre el concepto lockeano de derecho natural y el concepto tomista del principal referente declarado de Locke, Richard Hooker, no existiría una continuidad, tal como Locke pretende. Por el contrario, habría una ruptura profunda, cuyo principal responsable sería el “impío” Thomas Hobbes. Según Strauss, Hobbes introduce el ateísmo político moderno y ejerce sobre Locke una influencia decisiva que éste habría procurado disimular.²⁵

Con el propósito de demostrar la tesis del cripto-hobbesianismo de Locke, Strauss se concentra en las dos limitaciones derivadas de la ley natural del *Segundo tratado*. El análisis traza un contraste entre dos momentos radicalmente diferentes en lo que respecta a la eficacia real de esta ley. La diferenciación coincide prácticamente con el dualismo contractualista “estado de naturaleza - sociedad civil”, aunque es más preciso ubicar la línea divisoria en el momento de la introducción del dinero que tiene lugar en el estado de naturaleza. En este sentido, la diferencia más significativa en el análisis de Strauss no es la que hay entre estado de naturaleza y estado civil, sino la que se puede establecer entre un estado de naturaleza “originario” y un estadio más evolucionado del estado de naturaleza, en el que ya se ha introducido el uso del dinero.

La exigencia de no desperdiciar, observa Strauss, es restrictiva pero sólo en un momento muy originario del estado de naturaleza.

²⁵Esta controvertida lectura, según la cual Locke habría procurado ocultar la medida en que se apartaba de una visión religiosa, fue reavivada por Michael Zuckert (2002). Algunos ecos de la tesis straussiana del esoterismo también son evidentes en Corbett (2012) y en Brubaker (2012). Este último, sin embargo, afirma que “pese a lo severo de la crítica de Locke al cristianismo, no necesariamente hay que concluir que fuera un ateo”, y que “Locke más bien se inclinó por una forma de deísmo” (Brubaker, 2012, p. 231). Una interpretación similar a la de Brubaker aparece en Faulkner (2005).

Dada la inexistencia de dinero, los bienes perecederos no pueden ser acumulados indefinidamente sin desperdicio. Sólo se puede acumular lo que no se echa a perder:

cada uno puede apropiarse con su trabajo de tanto como sea necesario y útil para su preservación. Puede apropiarse, por tanto, de tanta tierra como pueda usar para labrar o apacentar a su ganado. Si tiene más de lo que puede utilizar de una clase de cosa (a) y menos de lo que puede usar de otra clase de cosa (b), puede permutar (a) por (b). De este modo, por medio de su trabajo, un hombre no sólo se puede apropiar de lo que le resulta útil sino también de lo que podría serle útil si lo cambiara por otras cosas. Se puede apropiar de todas aquellas cosas, y sólo de aquellas cosas, que son o podrían serle útiles; no puede apropiarse de cosas si al hacerlo dejan de ser útiles (...). Y de cosas que nunca se echan a perder y que, además, no son de “real utilidad”, como el oro, la plata y los diamantes, puede “acopiar” tanto como se le antoje. Pues no es “la cantidad” de lo apropiado por el trabajo (o trocado por los productos de su trabajo) sino “el echarse a perder de algo útil en su poder” lo que convierte a un hombre en culpable de un crimen contra la ley natural. Puede, entonces, acumular mucho de cosas duraderas e inútiles. Puede acumular ilimitadamente oro y plata. Los terrores de la ley natural no tocan al codicioso, sino al despilfarrador. La ley natural, en lo que se refiere a la propiedad, vela por prevenir el desperdicio. Al apropiarse de cosas por medio de su trabajo el hombre sólo debe tener en cuenta la prohibición del desperdicio; no tiene que pensar en otros seres humanos. (Strauss, 1963, pp. 236-7)²⁶

²⁶La traducción de todos los pasajes de *Natural Right and History* es propia.

En cambio, la condición de que quede suficiente y tan bueno para los otros nunca sería restrictiva. Sus exigencias se pueden cumplir aunque los hombres no se preocupen más que por sí mismos, pues en el estado originario el mundo todavía se encuentra muy poco poblado y, a pesar de la miseria imperante, todavía queda mucho por ser apropiado.²⁷

La situación cambia drásticamente en la sociedad civil, cuando casi todo ha sido apropiado. La tierra se vuelve escasa y el oro y la plata, al convertirse en dinero, pasan a ser suficientemente valiosos para ser acopiados, por lo que también dejan de ser abundantes. Para Strauss, éste es el punto en el que Locke, pudiendo tomar otro rumbo, se define como un teórico de la apropiación ilimitada. Las limitaciones –observa Strauss– dejan de ser operativas allí donde la equidad más hubiese necesitado de ellas. Así expresa su decepción con el camino que elige Locke:

[U]no esperaría que en el contexto de la sociedad política la ley natural originaria fuera reemplazada por reglas que impusieran restricciones mucho más severas a la apropiación que las que existían en el estado de naturaleza. Desde el momento en que ya no hay suficiente y tan bueno para todos, la equidad debería exigir que el derecho natural de los hombres a apropiarse de todo lo que puedan usar se vea restringido al derecho a apropiarse de lo que necesitan. Y en la medida en que el oro y la plata ahora se volvieron enormemente valiosos, la equidad debería demandar que el hombre pierda el derecho natural a acumular tanto oro y tanta

²⁷Miseria no es lo mismo que escasez. En los primeros tiempos del mundo, dice Locke, “los hombres se hallaban en mayor peligro de perderse, apartándose de su grupo en la por entonces vasta soledad de la tierra, que de verse constreñidos por falta de lugar donde afincarse” (ST, §36).

plata como le plazca. Sin embargo, Locke afirma exactamente lo opuesto: paradójicamente, el derecho a apropiarse estaba mucho más restringido en el estado de naturaleza que en la sociedad civil. (...) En la sociedad civil el derecho a la apropiación se ve completamente liberado de las cadenas que todavía lo contenían bajo la ley natural originaria de Locke. (Strauss, 1963, pp. 240-41)

Mientras que en la primera etapa, al menos, la limitación de no desperdicio cumplía una función restrictiva, en la segunda no existe limitación alguna y los hombres pueden dar rienda suelta a su afán adquisitivo acumulando tanto dinero como les plazca. Según Strauss, Locke justifica esta “emancipación” del afán adquisitivo mostrando que, en definitiva, conduce a la prosperidad general:

Locke no comete el absurdo de justificar la emancipación del afán de acumulación apelando a un derecho de propiedad absoluto que no existe. Justifica esta emancipación del único modo en que podía ser defendida: mostrando que conduce al bien común, a la prosperidad y felicidad generales. (Strauss, 1963, p. 242)

En el estado de naturaleza había que poner límites al afán de acumulación porque el estado de naturaleza era un estado de miseria, pero en la sociedad civil esos límites son prescindibles. Esto se debe a que, desde la óptica de Locke, la sociedad civil es un estado de abundancia. Así lo ilustra la famosa comparación lockeana entre un rey americano y un jornalero inglés: el rey de un territorio extenso y potencialmente próspero de América –rico en tierras que, sin embargo, permanecen yermas, a la espera de ser mejoradas por medio del trabajo– tiene peor alimentación, vivienda y vestimenta que un jornalero en Inglaterra (ST, §41). El jornalero inglés no tiene derecho a reclamar por la pérdida de

su derecho natural a apropiarse de los recursos naturales: el ejercicio de todos los derechos y privilegios del estado de naturaleza le darían menos riqueza que la que obtiene con el salario de subsistencia que recibe a cambio de su trabajo. Desde la perspectiva de Locke, los pobres, lejos de verse perjudicados por la liberación del afán de acumulación, se ven beneficiados (Strauss, 1963, p. 242).

Strauss concluye que la teoría de la propiedad de Locke debe ser concebida como “la teoría clásica del espíritu del capitalismo” y que, en ella, el derecho natural que supuestamente limita la apropiación privada en realidad es sólo una fachada. Pensadores posteriores a Locke no tuvieron el prurito de ocultar sus posiciones tras esa retórica. Sin embargo, prosigue, resulta obvio que Locke vio un problema allí donde autores posteriores sólo vieron la ocasión de aplaudir el progreso. En tiempos de Locke todavía había quienes adherían a la vieja visión de que la adquisición ilimitada de riquezas era moralmente reprochable. En ese contexto, según Strauss, Locke utiliza la retórica tradicional de la ley natural por “prudencia”: si quería lograr una buena recepción de sus ideas, no le convenía plantearlas en los términos descarnados en que lo hace “el imprudente, impío, e iconoclasta extremo” de Hobbes. Ante todo, Locke

era un hombre prudente y cosechó los beneficios de esta extrema prudencia: fue escuchado por muchas personas y ejerció una influencia enorme sobre hombres con poder y sobre la opinión pública en general. Forma parte de la esencia de la prudencia el saber cuándo hablar y cuándo callar. Sabiendo esto muy bien, Locke tuvo el tino de citar sólo el tipo correcto de autores y eludir el tipo incorrecto. (Strauss, 1963, p. 165)

Esto explicaría el carácter oscilante –a veces, contradictorio– de algunas tesis lockeanas. Locke “ocasionalmente –y en apariencia, aprobando–” se hace eco de “la visión tradicional” heredada del pensamiento cristiano medieval. Por ejemplo, cuando vincula la introducción de “propiedades más vastas y un derecho a ellas” con “el deseo de tener más de lo necesario” o con un aumento de la “codicia” o del “amor *sceleratus habendi*”, pasiones que califica de “vil concupiscencia”. O cuando, siguiendo la misma línea, habla burlescamente de “pequeñas piezas de metal amarillo” y de “piedritas brillantes”. Pero Locke también hace afirmaciones que van en una dirección diferente. Strauss elige darle crédito a estas otras y cree que, en definitiva, “el peso del capítulo 5 del *Segundo tratado* está puesto en mostrar que la codicia y la concupiscencia, lejos de ser esencialmente malas o estúpidas, bien canalizadas, son beneficiosas y razonables, mucho más que la caridad ejemplar” (Strauss, 1963, p. 247).

La lectura de Macpherson

En 1962 Macpherson publica *La teoría política del individualismo posesivo*, obra en la que plantea una interpretación que, en algunos aspectos, se asemeja a la de Strauss. Macpherson también interpreta al estado de naturaleza como un estadio que puede desarrollarse y alcanzar un grado considerable, casi inverosímil,²⁸ de sofisticación antes de que se instituya una autoridad política. No

²⁸ “[A]unque a primera vista esto parezca increíble, hay que recordar que el estado de naturaleza de Locke es una curiosa mezcla de fabulación histórica y de abstracción lógica a partir de la sociedad civil. Históricamente una economía comercial sin sociedad civil es realmente improbable. Pero como abstracción se puede concebir fácilmente”. Macpherson (2005, p. 207).

sólo las relaciones familiares y las relaciones entre amo y siervo son anteriores a la sociedad política: el dinero y el trabajo asalariado también aparecen en un estadio avanzado de desarrollo del estado de naturaleza. Estos dos elementos –el dinero y el trabajo– son, para Macpherson, la clave para evaluar la eficacia normativa de las limitaciones lockeanas a la apropiación.

Para Macpherson, el momento de inflexión, en el que las limitaciones son “trascendidas”, también coincide con la introducción del dinero. El dinero no sólo hace posible que los hombres se apropien de más de lo que pueden consumir antes de que se eche a perder (con lo cual se trasciende la limitación de no desperdicio). Además, incentiva la acumulación, puesto que despierta en los hombres “el deseo de tener más de lo necesario” (ST, §37), de acumular dinero y tierra no ya como simples *commodities*, sino como capital.

Macpherson reconoce que parece menos obvio que la limitación de dejar suficiente y tan bueno para los demás se haya visto neutralizada por la introducción del dinero. Con todo, sostiene que Locke también la consideraba superada. Reconstruye el razonamiento de Locke como sigue: una consecuencia de la introducción consensual del dinero es el desarrollo de una economía comercial; una economía comercial continuamente genera nuevos mercados en los que colocar los productos de la tierra; en consecuencia, la apropiación privada de tierra, antes carente de valor, se vuelve altamente atractiva. Como aceptar el uso del dinero implica aceptar sus secuelas, con la introducción del dinero tácitamente se estaría avalando la apropiación ilimitada de tierras. Según Macpherson, Locke ofrece, además, un argumento más explícito –que también identifica Strauss: quien se apropia de tierra para sí mismo por medio de su trabajo no reduce sino que en

verdad incrementa el acervo común de la humanidad (Macpherson, 2005, pp. 203-214).

Además de la eliminación de todo límite moral a la apropiación, otro elemento de juicio para considerar a Locke como un defensor del “individualismo posesivo” sería su concepción del trabajo como propiedad alienable, esto es, como algo que los hombres pueden vender a cambio de un salario. Macpherson cree que a la insistencia de Locke en que las personas son dueñas de su trabajo le corresponde un significado casi opuesto al que se le suele atribuir. Lejos de garantizar al individuo la propiedad del producto de su trabajo, proporcionaría un fundamento moral para la apropiación capitalista, tal como quedaría en evidencia en la célebre afirmación de Locke de que “el césped que mi sirviente ha cortado (...) se convierte en mi propiedad” (ST, §28). El trabajo se convierte en propiedad de quien lo compra, el capitalista, quien tiene derecho, además, a apropiarse del producto de ese trabajo.

Para Macpherson, este carácter alienable del trabajo también contribuye a eludir el efecto limitativo de la condición de dejar suficiente y tan bueno para los demás. Si el trabajo es concebido de este modo, las exigencias emanadas de esta condición se pueden satisfacer aunque no se deje para los demás suficiente y tan bueno de tierra. Se supone que esto es así porque quienes no son propietarios de tierras siempre pueden garantizar su preservación si venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Por otra parte, la distinción que traza Locke entre los propietarios de los medios de producción y la clase trabajadora sería una distinción entre sujetos racionales de pleno derecho y sujetos que, al ser incapaces de llevar una vida plenamente racional, no tienen derecho a ser miembros plenos del cuerpo polí-

tico.²⁹ De este modo, Locke también sentaría una base moral para las asimetrías políticas de la sociedad capitalista.

Por todo lo señalado, Macpherson considera injustificado que el capítulo sobre la propiedad del *Segundo tratado* haya sido considerado como un argumento a favor de un derecho natural a la propiedad “dentro de los límites de la ley natural”. Para él, ese capítulo cumple la función inversa: elimina los límites de la ley natural, liberando al derecho natural de apropiación de todo condicionamiento normativo. El “logro” de Locke, ironiza Macpherson, consistió en fundar primero el derecho a la propiedad en la ley natural y liberarlo, luego, de todos los límites que esta ley le imponía (Macpherson, 2005, p. 199):

Locke empieza aceptando como un dictado de la razón y de la Escritura que la tierra y sus frutos le fueron entregados originalmente a la humanidad en común. Ésta era, naturalmente, la tesis tradicional, que puede encontrarse tanto en la teoría política medieval como en la teoría política puritana del siglo xvii. Pero Locke sólo acepta este planteamiento para refutar las conclusiones que antes se obtenían de él, las cuales convertían la propiedad en algo menos que un derecho natural individual. (Macpherson, 2005, p. 198)

Más allá de las coincidencias señaladas, los análisis de Strauss y Macpherson tienen muchas diferencias. Macpherson reconoce la existencia de un conflicto valorativo al interior del pensamiento de Locke, que atribuye al carácter transicional de su sociedad.³⁰ Para

²⁹“Clase trabajadora” se utiliza aquí para incluir tanto a los “pobres trabajadores” como a los “pobres holgazanes”, es decir, a todos los que dependían o de un empleo o de la caridad por carecer de toda propiedad (Macpherson, 2005, p. 219).

³⁰Con referencia a Locke, afirma, por ejemplo, lo siguiente: “La confusión que muestra

Strauss, en cambio, las incoherencias observables en el pensamiento de Locke no son expresión de una confusión intelectual o un sentimiento ambivalente atribuibles a un contexto de transición. Simplemente respondían a un ocultamiento astuto y “prudente”, por parte de Locke, de su defensa rotunda de los intereses burgueses (Strauss, 1963, pp. 206-207). Por otra parte, el análisis de la teoría de Locke que hace Macpherson es más comprensivo y ambicioso que el de Strauss. Además de presentar a Locke como un defensor del individualismo posesivo, busca desentrañar lo que considera los “presupuestos sociales” de su teoría, donde cree encontrar la justificación de la estructura social desigual característica del capitalismo.

El libertarianismo neolockeano de Nozick

En 1974 Robert Nozick retomó la teoría de la apropiación originaria de Locke, pero con algunas variaciones significativas. Un elemento de la teoría de la propiedad de Locke que Nozick varía es la concepción del *statu quo* inicial:³¹ mientras que Locke la describe como una situación de comunidad de bienes, Nozick la concibe como una situación de no propiedad. Con esto, excluye la idea de que originariamente todo miembro de la especie humana posee un título legítimo sobre los

respecto de la definición de propiedad, que a veces comprende a la vida y la libertad, y a veces no, debe atribuirse a la confusión que exhibía su pensamiento entre los resabios de valores tradicionales y los nuevos valores burgueses” (Macpherson, 2005, pp. 269-270). De cualquier modo, Macpherson por lo general interpreta estas supuestas ambivalencias de Locke en términos de estrategia -Locke “retrocedería” pero sólo para tomar impulso.

³¹Llamo “*statu quo* inicial” al punto cero de la secuencia histórico-ideal de apropiación privada de la tierra y sus recursos.

recursos naturales imprescindibles para asegurar su subsistencia. Si la idea quedara en pie, llegado el caso, podría sustentar un reclamo valedero de redistribución y coartar, en consecuencia, el goce de derechos que, desde su concepción (lo que se conoce como *full liberal property rights*), revisten un carácter incondicionado.³²

Asimismo, Nozick descarta al trabajo como criterio de legitimación. Para ello se sirve de algunos contraejemplos que, de diversas maneras, lo reducen al absurdo:

¿Cuáles son los límites de qué trabajo se mezcla con qué? Si un astronauta privado desmonta un lugar en Marte, ¿ha mezclado su trabajo con (de manera que llegue a poseer) el planeta completo, todo el universo no habitado, o solamente un solar? (...) ¿Puede una tierra virgen (para los propósitos de investigación ecológica de un avión que vuela a gran altura) quedar en propiedad según un proceso de Locke? Construir una cerca alrededor de un territorio, presumiblemente hará a uno propietario sólo de la cerca (y de la tierra que haya inmediatamente bajo ella). (...) ¿Por qué mezclar lo que yo poseo con lo que no poseo es más bien una manera de perder lo que poseo antes que una manera de ganar lo que no poseo? Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar,

³²Según Honoré (1961), la “propiedad privada liberal plena” de un bien comporta, entre otros, los siguientes derechos (“*incidents*”): a poseerlo (a detentar un control físico exclusivo del mismo), a usarlo y a impedir que otros lo usufructúen sin que medie consentimiento, a administrarlo (a decidir cómo y por quién será utilizado), a obtener un ingreso de su explotación, a destruirlo, desperdiciarlo o modificarlo, a conservarlo indefinidamente, a transmitirlo y a ser compensado en caso de daño.

¿llego por ello a poseer el mar o tontamente he diluido mi jugo de tomate? (...) Si algunas personas hacen algo sin ningún esfuerzo, como los personajes animados en el *Submarino amarillo* dejando flores a su paso, ¿tendrían menos derecho a sus propios productos, cuya producción no les costó nada? Pasemos por alto el hecho de que trabajar algo puede hacerlo menos valioso (rociar pintura de esmalte rosa en un tronco de árbol que se ha encontrado flotando a la deriva). ¿Por qué el derecho de uno se debe extender al objeto completo, más que simplemente al *valor adherido* que el trabajo de uno ha producido? (Nozick, 1988, pp. 175-6)

El caso de la lata de tomate arrojada al mar pone en cuestión el valor justificatorio que, según Nozick, Locke asigna al trabajo en conjunción con el principio de autopropiedad: después de todo, plantea la objeción, tal vez mezclar trabajo sea un modo de enajenar lo propio, en lugar de una manera de apropiarse de lo ajeno. El ejemplo del aeroplano que sobrevuela un territorio inexplorado con propósitos de investigación ecológica sugiere que Locke emplea una noción excesivamente vaga de “trabajo”, lo que podría dar lugar a la conclusión absurda de que toda actividad sobre el mundo respalda reclamos valederos de apropiación. Los casos del astronauta que despeja un terreno en Marte y de la cerca subrayan el alcance impreciso de los títulos que podría certificar el trabajo. Por su parte, el ejemplo de los dibujos animados de *The Yellow Submarine* sugiere la necesidad de complementar la apelación al criterio lockeano del trabajo con la invocación de consideraciones meritocráticas –algo que Locke sólo hace al pasar y que Nozick no hará–. Por último, el caso de la rama teñida de pintura rosa resalta que a veces el trabajo añadido a algo puede arruinarlo, por lo que la tesis del valor-trabajo no sería generalizable.

Tras desplegar su crítica, Nozick plantea que el criterio de legitimación debe reducirse a una versión debilitada del precepto de dejar “suficiente y tan bueno para los demás” (la “estipulación lockeana”). En efecto, Nozick considera que este precepto, en la versión original de Locke, es imposible de satisfacer siempre –y no sólo, como piensa Locke, bajo condiciones de escasez–. Para mostrar que es necesario debilitarlo, expone su conocido argumento retrospectivo.

El punto de partida en el argumento es un supuesto apropiador Z, quien tiene frente a sí la última parcela de tierra disponible en el mundo. Es obvio que la estipulación de Locke prohíbe que se apodere de ella, ya que, de hacerlo, no dejaría suficiente tierra para A', B' y...Z'. Sobre la misma base, no está permitido que Y se apropie del penúltimo lote, ya que, de tomarlo para sí, haría que Z y los que vienen tras él se quedaran sin tierra legítimamente apropiable (lo cual, en un contexto normativo como el que está en juego aquí, es tan grave como hacer que se queden sin tierra). La misma conclusión vale para X y, retrocediendo a lo largo de la secuencia de eventuales apropiadores, se puede remontar hasta A. Aunque A enfrenta condiciones de superabundancia, si cercara un terreno pondría en marcha un proceso que, a la larga, inevitablemente llevaría a la escasez (Nozick, 1988, p. 177). Así, Nozick concluye que, si se pretende que una norma del tipo de la estipulación lockeana regule efectivamente la apropiación privada de recursos en condiciones de escasez, es necesario debilitarla.

La estrategia de debilitamiento conlleva dos pasos. En primer lugar, se explicita que el sentido de fondo que encierra la demanda de Locke de que se deje “suficiente y tan bueno” para los demás es una exigencia de no empeoramiento. En segundo término, se elucida la noción de “empeoramiento” implicada en la versión lockeana de la

estipulación y se proponen dos reformulaciones que harían posible su cumplimiento.

En la versión lockeana de la estipulación, recordemos, “empeorar” significa perder la oportunidad de apropiarse de un bien de cantidad y calidad equivalentes al que ha sido objeto de apropiación. Así, si X se apropia de 20 hectáreas con un rendimiento estimado de 100 toneladas de cebada, Y, Z y todos los demás deberían tener a su disposición campos con igual superficie y un rendimiento similar. En los hechos, esto sería imposible. Según la primera redefinición que considera Nozick, “empeorar” es perder la oportunidad de usufructuar libremente, sin que medie apropiación, un bien de cantidad y calidad equivalentes al que ha sido objeto de apropiación. Esta reformulación tiene la ventaja de que permitiría detener la regresión sobre la que advierte el argumento retrospectivo: ahora Y estaría autorizado a tomar la penúltima fracción (o X, en su defecto, la antepenúltima), ya que Z (o Y) y los apropiadores subsiguientes, aun no pudiendo tomar la última parcela (o una de las dos últimas), pueden hacer uso de ella en condiciones similares a las que regían en el *statu quo* lockeano de comunidad de bienes, con lo que su posición no empeora.

Sin embargo, a juicio de Nozick, esta reformulación todavía plantea un problema: da lugar a un régimen mixto, en el que coexisten un subsistema de propiedad privada con otro de propiedad común. Para un libertario como Nozick, un régimen de propiedad común no es más que una estación intermedia, inherentemente transitoria, en un “camino de servidumbre” (Hayek, 1944). Por este motivo, Nozick explora una vía alternativa de debilitamiento. Según esta segunda reformulación, una vez que se ha perdido tanto la oportunidad de apropiarse de “tanto y tan bueno” de un bien como de usufructuarlo

libremente, “empeorar” es no ser suficientemente compensado en términos de las expectativas globales de consumo. Ahora Z puede tomar posesión del último lote: basta con que, gracias al incremento de productividad resultante, por la activación de mecanismos de incentivo, de su explotación privada, A', B'...Z', aunque en peor posición en términos del acceso a la tierra, estén mejor por referencia a lo que la tierra produce.

De este modo, el trabajo, al que Nozick atribuye una función justificatoria central al interior del modelo de Locke, es desplazado a un rol subsidiario. En la versión nozickeana, no es más que un procedimiento que, a través de su impacto positivo en la productividad y el producto, contribuye a que se satisfaga el verdadero criterio de legitimación de la propiedad privada, esto es, la estipulación en su variante debilitada.

Es importante resaltar que para Nozick la observancia de la estipulación –y, con ella, la legitimación de títulos de propiedad privada– es perfectamente compatible con lo que socialistas, *radicals* o liberales igualitarios juzgarían que constituye, por omisión, la violación de un derecho positivo a la vida. Nozick ilustra esto con dos ejemplos (Nozick 1988, pp. 179-182). Uno de ellos es el del único manantial en el desierto. Si quien toma posesión del manantial adopta las provisiones necesarias para potabilizar el agua (que de otro modo no sería apta para el consumo), observa, los terceros que se ven en la disyuntiva entre pagar una tasa de uso o morir de sed no están peor que como habrían estado si el apropiador en cuestión no hubiese existido o si no hubiera montado la obra hidráulica que ideó. Otro ejemplo es el de las patentes farmacéuticas. El científico que sintetiza una droga que incrementa las chances de vida de pacientes aquejados

de una enfermedad mortal no empeora la posición de éstos respecto de la situación en que se habrían encontrado si el científico en cuestión no hubiera existido o hubiese dejado inconclusa su investigación. Según Nozick, el ingeniero posee la propiedad liberal plena del manantial y el químico, de la patente, y estos derechos no quedan ni cancelados ni limitados en caso de que sus titulares, en ejercicio de sus prerrogativas como tales, decidan no mejorar (o no decidan mejorar) a aquellos cuya vida, de otro modo, podrían contribuir a preservar. Los derechos son, para Nozick, independientes de los fines.

Si Nozick excluye de su teoría de la propiedad la idea de un derecho a la vida, desde ya también rechaza la legitimidad de cualquier política redistributiva bienestarista. Uno de sus argumentos orientados en esta dirección apela tanto a la intuición como a la lógica. El aspecto intuitivo consiste en concentrarse en los atractivos del libre ejercicio de los derechos de propiedad. El aspecto lógico consiste en poner de relieve una contradicción presuntamente intrínseca a la posición de los igualitaristas. Según Nozick, cualquier teórico que busque justificar un Estado más “amplio” que el Estado mínimo está justificando un esquema redistributivo pautado a la par que reconociendo como legítimos derechos plenos de propiedad, lo cual resulta contradictorio. Imaginemos –dice Nozick– una sociedad que se rige por una pauta de distribución estrictamente igualitaria, D1. En esa comunidad existe un equipo de básquet cuyos jugadores cobran el mismo caché. Dentro del equipo se destaca Wilt Chamberlain, que es la máxima atracción del equipo, por su carisma y su manera de jugar. Los contratos caducan cada año y, al término de éstos, los jugadores son libres para renegociar sus cachés. Chamberlain tiene muchas ofertas tentadoras. Para permanecer en el equipo propone a los dueños un contrato con

la siguiente particularidad: todos cobrarán lo mismo, pero cada vez que el equipo juegue de local, del precio de 1 dólar de cada entrada, veinticinco centavos de dólar deberían depositarse en una caja aparte que lleva su nombre y cuya recaudación será exclusivamente para él. Supongamos que en una temporada un millón de personas acude a los juegos y Chamberlain gana doscientos cincuenta mil dólares. Esta cantidad supera con creces lo que posee el resto: D1 deviene en una distribución desigualitaria D2. Nozick hace entonces la siguiente pregunta: ¿cuáles serían los argumentos para mostrar que D2 es injusta? Los espectadores escogen voluntaria y muy gustosamente pagar los veinticinco centavos extra al jugador (podrían gastarlos, si quisieran, en chocolates, en el cine o en una suscripción a alguna revista socialista, ironiza). D1 era una distribución justa y se pasa a D2 por las transferencias voluntarias de los espectadores, ¿por qué D2 no es también una distribución justa? (Nozick, 1988, p. 163). El *quid* del argumento es que “la libertad afecta las pautas”. La libertad de transferencia (libertad que Nozick considera parte de una concepción plena de los derechos de propiedad) por definición excluye a la igualdad y a cualquier otra pauta distributiva. Por ello, según Nozick, si nos tomamos en serio los derechos, debemos rechazar cualquier principio pautado de distribución.

El segundo argumento en contra de la redistribución se apoya directamente en la teoría de la propiedad de Locke –más precisamente, en la tesis lockeana de la autopropiedad. El núcleo de la posición de Nozick, expuesto en la primera frase de su libro, es que “los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos” (Nozick, 1988, p. 7). La sociedad debe respetar estos derechos porque ellos “reflejan el principio kantiano

subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o empleados, sin su consentimiento, para el logro de otros fines” (Nozick, 1988, p. 44). Uno de estos derechos fundamentales que una sociedad justa debería respetar es el derecho de propiedad sobre uno mismo. De acuerdo con la interpretación fuerte de la tesis de autopropiedad de la que parte Nozick (i), cada individuo es propietario pleno de su persona, sus acciones y sus capacidades, y consiguientemente, (ii) cada individuo debería gozar de una libertad igualmente plena para explotar esas capacidades a su antojo y beneficiarse de ellas (siempre y cuando ello no redunde en perjuicio para terceros).³³ Las implicancias de esta tesis en materia de justicia distributiva no son difíciles de imaginar: toda política redistributiva que implique sustraer a alguien beneficios alcanzados a partir del uso de las propias capacidades será considerada tan violatoria de la tesis de autopropiedad como una política que exija el cercenamiento de esas capacidades. Es célebre la provocadora afirmación expuesta por Nozick de que “el impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado” (Nozick, 1988, p. 170).

Así, retomando a Locke, Nozick se pronuncia a favor de un “Estado mínimo”, garante de un régimen de derechos de propiedad plenos. Si bien no hace, en sentido estricto, una interpretación de Locke, el hecho de que haga pie en su teoría para impugnar la justicia distributiva sin duda coloca a Locke como pilar de una tradición no igualitaria.

³³Califico a esta interpretación de la autopropiedad como “fuerte”, porque supone que la libertad irrestricta para beneficiarnos de nuestras propias capacidades es *intrínseca* al derecho de propiedad sobre uno mismo.

| CAPÍTULO 2 |

El deber de caridad

El giro religioso introdujo una perspectiva novedosa en los estudios de la teoría de la propiedad de Locke. Esto no significa que la interpretación tradicional fuese definitivamente superada y reemplazada. De hecho, a pesar del creciente interés por los componentes religiosos del pensamiento de Locke, muchos continuaron abogando por una lectura secular de su teoría política (Zuckert, 2005; Corbett, 2009 y 2012; Brubaker, 2012).³⁴ Otros, habiendo rechazado las conclusiones de la interpretación tradicional, continuaron de todos modos con su método, en tanto que siguieron abocados a la interpretación de las limitaciones del *Segundo tratado* (Waldron 1979, Simmons 1992, Sreenivasan 1995). Aun así, la realidad es que el giro religioso abrió las puertas para un nuevo enfoque –el enfoque de la caridad– que desnuda las obligaciones distributivas implicadas en la teoría de la propiedad de Locke.

³⁴Brubaker, por ejemplo, destaca “lo severo de la crítica de Locke al cristianismo” y considera, además, que “Locke coherentemente justifica un derecho de propiedad que es ilimitado pero no rapaz” (p. 216). De cualquier modo, la influencia de Macpherson parece haber persistido más fuertemente por fuera del círculo de los *scholars* lockeanos, como bien ilustra la publicación póstuma de las lecciones de historia de la filosofía política de Rawls (2009, pp. 138-55), donde éste retoma elementos clave de la lectura de Locke como individualista posesivo.

En 1968, Dunn publica y comenta un ensayo hasta entonces inédito, “Venditio” (1695), en el cual Locke sostiene que, en ocasiones, la caridad debe prevalecer sobre la justicia. Años más tarde, el tema es retomado por otros *scholars*. En *A Discourse on Property*, Tully le objeta a Macpherson haber puesto “demasiado énfasis en el trabajo” y demasiado poco en la necesidad (Tully, 1993, p. 131). En el *Primer tratado*, observa Tully, Locke emplea un concepto de caridad premoderno, de cuño tomista, según el cual los propietarios de excedentes tienen el deber de asistir a los necesitados, lo cual implica poner a la necesidad en un mismo plano que el trabajo como criterio de legitimación de los actos de apropiación privada. Simmons también considera que el concepto de caridad de Locke “está próximo a la concepción tomista”. Y aunque reconoce que “no es del todo clara” la manera en que se deben contrapesar las exigencias de la justicia y las de la caridad (Simmons, 1992, 328-9), desafía programáticamente “la persistencia del punto de vista según el cual Locke rechaza o está desinteresado en los derechos y deberes relativos a la caridad”.³⁵ De modo semejante, en su libro sobre los fundamentos cristianos del pensamiento político de Locke, Waldron se refiere al principio de caridad como “una condición mucho más fundamental” que las limitaciones de suficiencia y no desperdicio y sostiene que, si se lo pondera adecuadamente, modifica por completo el sentido global de su teoría (Waldron, 2002, p. 177). Siguiendo con esta tendencia, en “The Charitable Mr. Locke” Steven Forde señala que a pesar del tratamiento menos sistemático que Locke

³⁵Los autores que desafía Simmons, defensores de la tesis de que Locke no otorga importancia a los derechos y deberes relativos a la caridad, son Strauss (1963, pp. 236-39, pp. 242-44); Macpherson (2005, p. 221); Cox (1960, pp. 170-71); Goldwin (1987, pp. 484-85); Andrew (1988, pp. 56-65); Pangle (1988, pp. 143-44, p. 161, pp. 306-7); Cohen (2005, pp. 165-94).

da a la caridad, su respaldo de un deber de asistir a los necesitados es, “en algunos aspectos, más fuerte de lo que se puede encontrar en los filósofos que lo precedieron” (Forde, 2009, pp. 429-30).

El enfoque de la caridad encierra un punto prometedor que no ha sido desarrollado suficientemente. A continuación me propongo mostrar cómo la reflexión sobre la caridad propiciada por el giro religioso trajo aparejado un “giro igualitario” en la recepción contemporánea de la teoría de la propiedad de Locke. Sostendré que, lejos de considerar a la caridad una mera disposición benevolente de carácter supererogatorio, Locke la concibe como un principio del que es posible derivar deberes positivos y cuyo cumplimiento puede ser exigido coactivamente por la autoridad política.

El deber de caridad en el contexto de la polémica con Filmer

La escasa y tardía atención que se le prestó a la caridad es sorprendente. Si bien no es un tema que Locke haya abordado de manera sistemática, la caridad aparece mencionada en varios pasajes de su obra. No la menciona en el capítulo quinto del *Segundo tratado* pero sí en otros pasajes de esa obra. En el §5 se refiere a “las dos grandes máximas de la justicia y la caridad” como síntesis de “todos los deberes que los hombres tienen unos para con otros” y en el §6 sostiene que “cada uno debe, cuando su propia preservación no está en juego, preservar al resto de la humanidad tanto como le sea posible”. En el §70 afirma que todos debemos “caridad y asistencia a los menesterosos” y en el §93 se refiere nuevamente a “la caridad que nos debemos unos a otros”.

Se pueden encontrar referencias aun más significativas en obras menores de Locke. En los *Ensayos sobre la ley natural* (1663-4), Locke

afirma que todos tenemos el deber de “consolar a nuestro prójimo desahuciado”, “prestar asistencia” a “aquellos que se encuentran en problemas” y “alimentar al hambriento” (*ELN VII*, p. 123). En los *Pensamientos sobre la educación* (1693), destaca la necesidad de enseñar a los niños “la disposición a compartir de buen grado lo que se tiene”.³⁶ En “*Venditio*” (1695), sopesa las exigencias de la justicia y de la caridad, y sostiene que en casos de necesidad extrema esta última debe tener prioridad.³⁷

Con todo, la formulación más explícita del deber de caridad es la que aparece en el capítulo cuarto del *Primer tratado*. Allí, Locke sostiene que las personas que atraviesan una situación de necesidad extrema tienen un derecho a ser asistidas por quienes se encuentran en una posición mejor:

sabemos que Dios no dejó a ningún hombre tan a merced de otro como para que pueda dejarlo morir de hambre si le place. Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes, de forma que, en justicia, no se le pueden negar cuando sus necesidades apremiantes los reclamen. Y, en consecuencia, ningún hombre pudo nunca tener un poder justo sobre la vida de otro, por derecho de propiedad de la tierra o de otras posesiones. Y siempre será pecado que un hombre de posición deje perecer en la necesidad a su

³⁶Cf. *Thoughts*, §110, donde esta disposición, la liberalidad, es analizada inmediatamente antes de la justicia. Cf. también Tarcov (1984, pp. 141-45).

³⁷En el último apartado del capítulo 2 me refiero extensamente a este texto.

hermano por no darle algo de lo que mucho posee. Así como la *justicia* otorga a cada hombre un título sobre el producto de su honesta industria y las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, de modo análogo la *caridad* da a todos los hombres un título sobre lo que le sobra a los que mucho poseen, para mantenerlos alejados de la necesidad extrema, en tanto carezcan de medios para subsistir de otra manera. (FT, §42, énfasis en el original)

Locke enuncia este deber de caridad en el contexto de su intento de refutar la teoría política de Robert Filmer. Según la interpretación del Génesis que Filmer propone en *Patriarcha*, Dios donó a Adán (y sólo a él) la tierra y todas sus criaturas. Entre éstas se encuentran incluidos el resto de los hombres, sobre los que Adán tendría un dominio absoluto, esto es, un poder de vida y de muerte (Filmer, 2004, p. 7). Filmer extrae de su argumento dos conclusiones que Locke rechaza. En primer lugar, considera que el poder que los reyes ejercen sobre sus súbditos es de origen divino. En segundo lugar, asegura que este poder, por ser una prolongación del poder de Adán sobre sus descendientes, equivale al poder de un padre sobre sus hijos y es, por consiguiente, ilimitado.

La primera estrategia de Locke para refutar la teoría de Filmer consiste en proponer una interpretación diferente del texto bíblico. Según Locke, la bendición divina otorgó a Adán un dominio sobre las criaturas inferiores pero no sobre los otros hombres. Por otra parte, Locke considera que dicho dominio le fue otorgado a Adán en común con el resto de la humanidad y no, como cree Filmer, de manera exclusiva. De esta forma, contra Filmer, Locke concibe el *statu quo* inicial como una situación en la que existe

una comunidad de bienes, un derecho común de *todos* los hombres sobre las criaturas *inferiores*.³⁸

El argumento que Locke desarrolla en contra de Filmer, en cuyo contexto formula el deber de caridad, tiene la forma de una reducción al absurdo. Locke parte de hacer una concesión a su adversario: supone que, efectivamente, Dios le dio a Adán dominio sobre todo el mundo. Aun cuando esto fuera así, considera Locke, sería injusto que Adán amenazara con privar de los recursos de subsistencia a quienes se negaran a reconocer su dominio político. El propietario de un excedente no sólo no tiene derecho a negar su ayuda, sino que ni siquiera tiene derecho a ofrecerla bajo condiciones tales como la sujeción política. Locke apela a premisas teológicas y teleológicas para fundamentar esta idea: Dios ordenó a la humanidad crecer y multiplicarse y, como su proceder es perfectamente consistente, no puede haber dispuesto “que quien es propietario del mundo pueda negarle al resto de la humanidad el alimento y (...) dejarlos morir de hambre si no obedecen su voluntad y no reconocen su soberanía” (FT, §42). Más coherente con el designio divino –concluye– sería un *statu quo* inicial de propiedad común.

Según Edward Andrew, si uno toma en cuenta el contexto polémico en el que Locke formula el deber de caridad, debería entender que estaba argumentando en contra de la extensión de la autoridad monárquica más que abogando realmente por un derecho general a la caridad. Locke se valdría de la idea de caridad sólo como un medio para defender un derecho de propiedad no condicionado por el monarca (Andrew, 1988, p. 59). A mi juicio, ocurre exactamente lo contrario: si-

³⁸Sobre las diferentes interpretaciones posibles de esta posesión común lockeana, cf. Simmons (1992, pp. 237-240).

tuar al deber de caridad en el contexto de la polémica con Filmer resalta el peso que Locke confiere a la caridad, pues ésta aparece como una exigencia que no podría ser desconocida *ni siquiera* por alguien que detenta un poder absoluto. A esto debemos agregar que Locke se explaya considerablemente sobre el tema y presenta estas ideas relativas a la caridad como una doctrina de carácter general. Para refutar la posición de Filmer, no precisaba más que dejar sentado que Adán no podía ejercer los derechos de propiedad dados por Dios exclusivamente a él *de este modo*. Sin embargo, Locke va más allá: afirma que *siempre* es incorrecto que alguien que posee un excedente se lo niegue a los indigentes y que la caridad le otorga a *todo* hombre que lo necesita imperiosamente un título sobre el excedente de bienes de otro.

Contenido y estatus del deber de caridad

Desde la perspectiva liberal contemporánea, la caridad se suele concebir como una práctica supererogatoria, esto es, como algo bueno pero situado más allá del dominio de lo obligatorio. Aun cuando se la entiende como un deber, se considera que se trata de un deber (1) al cual no le corresponde un *derecho* correlativo, (2) no exigible coactivamente, (3) indeterminado en cuanto al contenido de la ayuda que exige (cuánta y de qué tipo) y en cuanto a sus beneficiarios –dos cosas que se consideran libradas a la elección del benefactor–; y (4) positivo, esto es, uno que no sólo exige abstenerse de realizar ciertas acciones, sino que demanda prestar ayuda (Buchanan, 1987, p. 558; Waldron, 1993, pp. 225-49).

Con excepción de la última, Locke se aparta de la mayoría de estas ideas comúnmente aceptadas acerca de los deberes relativos a la

caridad. En primer término, para Locke el deber de caridad implica un derecho correlativo. Esto es evidente cuando sostiene que “Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano necesitado un *derecho* sobre el excedente de sus bienes” (FT, §42, énfasis agregado). Se trata, entonces, de un derecho-reclamo [*claim-right*] en el sentido restringido especificado por Wesley Hohfeld: otros tienen un deber correlativo de permitir que el titular del derecho pueda ejercerlo (Hohfeld, 1923, p. 38).

Por otra parte, Locke no presenta al deber de caridad como un deber imperfecto, es decir, indeterminado con respecto al perfil de los potenciales beneficiarios y al tipo y a la magnitud de la asistencia que exige.³⁹ De acuerdo con el *Primer tratado*, el deber de caridad obliga a todos los propietarios de algún tipo de excedente de bienes de subsistencia. Locke no aclara que alcance sólo a los terratenientes; esta omisión permite especular que basta con poseer un excedente de bienes de consumo para estar obligado por el principio de caridad.⁴⁰

³⁹Esto resulta significativo si se tiene en cuenta que el carácter imperfecto de los deberes de caridad (*vis à vis* los deberes de justicia) ha constituido una razón para considerarlos como deberes que no pueden ser exigidos por medio de la coacción. Algunos autores –entre ellos, Immanuel Kant y John Stuart Mill– observaron que la indeterminación de los deberes imperfectos –lo que en la *Metafísica de las costumbres* Kant llama su “espacio de juego” [*Spielraum*]– conlleva la posibilidad de que los intentos por exigirlos coactivamente deriven con facilidad en abusos y arbitrariedades. En el capítulo siguiente me ocuparé de la cuestión de si la caridad lockeana es o no exigible por medio de la coacción.

⁴⁰Como observo en el capítulo 3, sobre los terratenientes y los propietarios de talleres de manufactura recaerá la obligación adicional de otorgar trabajo a los desempleados que se encuentren en condiciones físicas y psíquicas de desarrollar una actividad productiva.

En cuanto a la magnitud de la ayuda exigida por el principio de caridad, Locke da a entender que obliga a los que tienen bienes por encima de un umbral determinado, de forma tal que no se aplica a todos los que tienen “algún excedente” sino sólo a los que tienen uno especialmente cuantioso. Las expresiones “hombres de posición” “que mucho poseen” aluden a una condición socio-económica privilegiada. En otros pasajes del *Primer tratado*, Locke sostiene que la caridad confiere a los necesitados un derecho sobre el “excedente” o la “abundancia” de bienes que otros poseen, y que quienes trabajaron para adquirir propiedades tienen derecho a “una preservación *confortable* de sus vidas” (FT, §87, énfasis agregado). Todos tienen derecho a “subsistir”, pero también a “gozar de las comodidades de la vida” (FT, §97). Probablemente, el excedente que Locke tiene en mente como afectable por las demandas de caridad equivale a toda posesión que esté por encima del umbral de lo requerido no sólo para la mera preservación, sino para una preservación acompañada de un mínimo confort. Esto significa que los propietarios pueden conservar todo aquello que necesitan para satisfacer sus propias necesidades más un suplemento razonable de comodidades.

En cuanto a los potenciales beneficiarios, el principio de caridad apunta a cubrir las necesidades básicas de un grupo delimitado de individuos. Una condición es que los beneficiarios sean personas que se encuentren atravesando una situación de “necesidad extrema”, esto es, que ponga en peligro su subsistencia. A este requisito de extrema necesidad Locke añade la condición de que la persona necesitada “carezca de medios para subsistir de otra manera”. En otras palabras: un indigente, para beneficiarse de la caridad, debe hallarse imposibilitado o disminuido para trabajar, sea por una incapacidad física o intelectual, sea por falta de empleo.

En verdad, el único aspecto de la concepción lockeana que se ajusta a la concepción liberal contemporánea radica en considerar que la caridad es un deber positivo. Es cierto que algunos pasajes aislados podrían sugerir que el deber de caridad es meramente negativo, que exige sólo una abstención o limitación del propio actuar en favor de los otros. Es el caso de aquellos pasajes en los que Locke se refiere a la ley fundamental de la naturaleza, de la que emanan en definitiva todos los derechos y deberes naturales y, por tanto, también el deber de caridad. Locke introduce el contenido de esta ley en el §6 del *Segundo tratado*. Su formulación completa comprende dos preceptos de maximización jerarquizados lexicalmente.⁴¹ El primero exige maximizar la propia preservación. El segundo prescribe maximizar la preservación de la humanidad en su conjunto. Al referirse a este deber, que recae sobre todo ser racional, de preservar a la humanidad en su conjunto –aunque sin referirse a la cuestión de la caridad– Locke parece sugerir que éste impone un deber *negativo* de no daño, al afirmar que:

a menos que sea para hacer justicia con quien haya cometido una trasgresión, [un hombre] no puede quitarle la vida a otro ni producirle un daño, ni menoscabar lo que contribuya a la preservación de su vida, libertad, salud, miembros o bienes. (ST, §6)

En este sentido, se podría entender que el deber de caridad –que emana de la ley natural fundamental– exige a un individuo no impedir a otro el acceso a lo necesario para preservar su vida e integridad físi-

⁴¹Esto es, ordenados de manera tal que el requerimiento que establece el segundo sólo adquiere fuerza obligatoria en tanto la exigencia que impone el primero se halla plenamente satisfecha. Sobre la noción de “prioridad lexical”, véase Rawls (2003, §8, pp. 36-40).

ca. Sin embargo, el apartado 42 del *Primer tratado* muestra que el deber de caridad exige que los propietarios de excedentes deben *hacer* algo en favor de los indigentes, “*darle[s]* algo de lo mucho que tiene[n]” (FT, §42, énfasis agregado).⁴² En particular, la formulación de Locke establece que se les debería dar alimento, bebida y abrigo, pues la falta de cualquiera de estas cosas puede ser causante de muerte.

El séptimo de los *Ensayos sobre la ley natural* también muestra que el deber de caridad es un deber positivo que implica la realización de un “acto exterior”, “la provisión de alimento a los que sufren hambre” (*ELN VII*, p. 123). Con este ejemplo queda claro que la asistencia exigida por la ley natural implica algo más que un mero “hacerse a un lado” para que el pobre pueda satisfacer sus necesidades sirviéndose de lo que un propietario posee legítimamente.⁴³ Asimismo, el ensayo permite precisar el estatus normativo del deber de caridad en otros sentidos⁴⁴. Allí Locke presenta al deber de caridad como un deber emanado de la ley natural fundamental, una ley cuya fuerza normativa es “perpetua” y “universal”, pero que, en sí mismo, tiene el estatus de un precepto “ocasional”.

El punto de partida es la distinción entre la fuerza obligatoria [*binding force*] de la ley natural y los “preceptos” o “decretos” emanados de ella, las exigencias concretas que impone la ley de hacer o abste-

⁴²Esta idea también se verá corroborada en *ELN VII* y en el *Report*.

⁴³De este modo más débil concibieron Hugo Grocio y Samuel Pufendorf al “derecho de necesidad”, un derecho que, en cierto sentido, puede ser considerado como un antecedente del derecho a la caridad de Locke. Cf. Forde (2009); Salter (2005); Udi (2014). El capítulo 5 de este libro está dedicado a analizar este derecho de necesidad.

⁴⁴La relevancia de este ensayo para precisar el estatus que Locke confiere al deber de caridad me fue sugerida por un trabajo de Ana Kuschnir (2007).

nerse de hacer algo. Según Locke, la fuerza obligatoria de la ley natural es perpetua, porque no existe ni puede existir un lapso de tiempo que se sustraiga a ella (*ELN VII*, p. 122). Es, además, universal, dado que obliga a todos los hombres sin excepción ni distinción de rangos o funciones: vale tanto para el rey como para el súbdito, para el padre tanto como para el hijo, para el noble tanto como para el plebeyo. Todos los seres dotados de razón están sujetos a los mandatos de la ley natural (*ELN VII*, p. 125).

En cambio, algunos deberes particulares emanados de la ley natural no tienen este alcance. Existen casos en los que la obligación de realizar la acción (o abstención) exigida por la ley depende de que se den determinadas circunstancias. Los preceptos emanados de la ley natural quedan así divididos en preceptos “absolutos” o “constantes” (aquellos cuya operatividad no está sujeta a condiciones de tiempo y forma) y preceptos “condicionados” u “ocasionales” (aquellos que sí lo están). Algunas conductas –como el robo y el homicidio– siempre están prohibidas; también hay sentimientos que siempre debemos experimentar, incluyendo la reverencia y el temor a la divinidad, el afecto hacia los padres, o el amor al prójimo (*ELN VII*, pp. 122-3). Por otro lado, algunos preceptos de la ley natural no se aplican de manera continua. Por ejemplo, las exigencias de “rendir culto a la divinidad”, “consolar a un vecino necesitado”, “ayudar a alguien envuelto en problemas” o “proporcionar alimento a los que padecen hambre” no rigen de manera permanente (*ELN VII*, p. 123). No estamos obligados a dar refugio y alimento a todos y cada uno de los hombres que nos rodean en todo momento y sea cual fuere nuestra situación personal, sino sólo cuando la pobreza de una persona lo amerite y cuando, al mismo tiempo, nuestro patrimonio proporcione medios suficientes para practicar la caridad.

Asimismo, no todas las exigencias derivadas de la ley natural valen universalmente. Algunos preceptos, como los relativos al robo, los vicios, las calumnias, la religión, la caridad, o la fidelidad y cosas semejantes, obligan de manera universal, esto es, para todos los hombres sin distinción. Otros, en cambio, obligan a las personas en función de su condición: unos son los deberes de los reyes y otros, muy distintos, son los de los súbditos.

En suma, de acuerdo con las categorías que Locke introduce en los *Ensayos sobre la ley natural*, el deber de caridad es, en primer lugar, un deber universal, que obliga “a todos los hombres del mundo por igual”, “a los reyes tanto como a los súbditos, a los nobles tanto como a la gente común, a padres e hijos, a bárbaros no menos que a griegos” (ELN VII, p. 124). En segundo lugar, es un deber ocasional, en el sentido de que obliga a prestar ayuda en las ocasiones en que alguien lo necesita y cuando se tienen los medios para hacerlo.

Caridad y justicia

En el *Primer tratado* Locke menciona juntas a la caridad y la justicia sugiriendo, al menos aparentemente, una contraposición entre estos requerimientos morales:

Así como la *justicia* otorga a cada hombre un título sobre el producto de su honesta industria y las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, de modo análogo la *caridad* da a todos los hombres el derecho sobre lo que le sobra a los que mucho poseen. (FT, §42, énfasis en el original)

En este pasaje, el término “caridad” alude al derecho que tiene cada hombre a recibir asistencia en caso de necesidad extrema. “Jus-

ticia”, en cambio, remite a los derechos de propiedad legítimamente adquiridos y al respeto que se les debe. Se trata de una categoría que se refiere al reconocimiento y la garantía de los títulos de propiedad sobre bienes objetivos: los que mezclan su trabajo con recursos externos (conforme a las reglas y los límites que impone la ley natural) tienen un derecho basado en la justicia a tenerlos en propiedad y a que su propiedad se les garantice.⁴⁵ En este sentido, la teoría de la justicia de Locke podría ser catalogada, usando la terminología acuñada por David Miller (1980, pp. 2-15), como una “teoría de la justicia propietaria” [*proprietary theory of justice*], dado que la propiedad es el concepto fundamental por referencia al cual Locke define esta virtud social.

Aparte del mencionado pasaje del *Primer tratado*, muchos otros textos apoyan la interpretación de la justicia lockeana como justicia “propietaria” o “relativa a las pertenencias”. Las primeras referencias más extensas de Locke en torno de la justicia aparecen en los *Ensayos sobre la ley natural*, donde afirma que sin propiedad la justicia es inconcebible (*ELN VIII*, p. 132).⁴⁶ Este vínculo se vuelve todavía más claro en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Allí Locke define a la injusticia como “tomar de otros, sin su consentimiento, lo que su trabajo honesto les ha otorgado” y afirma:

«Donde no hay propiedad, no hay injusticia», es una proposición tan cierta como cualquier demostración de Euclides, pues como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y la idea a la que se da el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho,

⁴⁵De modo semejante, las personas tienen un derecho basado en la justicia sobre aquellos bienes heredados que fueron adquiridos legítimamente por sus antepasados.

⁴⁶Véase también Locke (*Ensayo*, IV, III, §18).

es evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, puedo saber con certeza que esa proposición es verdadera, al igual que sé que lo es la que establece que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. (*Ensayo*, IV, III, §18)

En su tratado pedagógico de 1693, *Pensamientos sobre la educación*, Locke insiste sobre esta relación al afirmar que los niños, en la medida en que no tienen la madurez suficiente para comprender la idea de propiedad, son incapaces de conocer el significado de justo e injusto (*Thoughts*, §110).

En principio, la justicia, entendida como el reconocimiento y la garantía de derechos de propiedad legítimamente adquiridos, podría entrar en conflicto con las exigencias emanadas del principio de caridad, el cual –según mostramos más arriba– exige que los propietarios de excedentes transfieran recursos propios a los más necesitados. De hecho, caracterizar a la teoría de la justicia de Locke de esta manera inevitablemente sugiere comparaciones con la concepción de Nozick, quien se refiere a su concepción de la justicia como “relativa a las pertenencias” o “retributiva”, en alusión a la idea clásica de “dar a cada uno lo suyo”.⁴⁷ La teoría de la “justicia en las pertenencias” de Nozick se resume en tres principios: (1) el principio de la justicia en la adquisición;⁴⁸ (2) el principio de la justicia en las transferencias; (3)

⁴⁷Para ilustrar la idea de que ni la justicia ni la propiedad privada pueden existir sin el Estado, Hobbes utilizaba esta conocida fórmula escolástica (Hobbes, 1960, cap. XV).

⁴⁸Nozick resuelve el tema de la justicia en la adquisición recurriendo a la teoría de Locke: la condición de dejar suficiente y tan bueno para los demás, que entiende en el sentido debilitado de “no empeorar a los demás” –donde “no empeorar a los demás” es compensarlos suficientemente por el acto de apropiación realizado–. Por ejemplo, alguien puede apropiarse de una playa que no era de nadie si permite a otros que la usen.

el principio de la rectificación de las injusticias en la adquisición de pertenencias. Según Nozick, si el mundo fuese justo, la siguiente afirmación cubriría el tema de la justicia en las pertenencias:

1. una persona que adquiere una pertenencia en conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia;
2. una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia de algún otro que tenía derecho a ella, tiene derecho a la pertenencia;
3. nadie tiene derecho a una pertenencia si no es por la aplicación de 1 y 2.

Como vimos en el capítulo 1, la teoría de la propiedad de Nozick excluye la redistribución salvo por las razones contempladas en (3), esto es, con fines correctivos. Cuando todos disponen de los productos de su “trabajo honesto”, la redistribución de posesiones que apunta a preservar o establecer alguna pauta preferida de distribución (por ejemplo, la igualdad) viola los derechos de las personas a sus posesiones.

Buscando resolver la tensión aparentemente inherente en la teoría de Locke, algunos intérpretes optaron por minimizar el peso del deber de caridad. Andrew, por ejemplo, ubica a Locke como el punto culminante de un proceso de disociación gradual de la caridad cristiana y los derechos de propiedad, dos elementos que en el pensamiento cristiano premoderno se encontraban compenetrados. Según Andrew, como culminación de este proceso se llegó al punto en que

Si los usuarios pagaran una cuota y el propietario se comprometiera a prestar ciertos servicios, todos estarían en una situación mejor a la de no-apropiación.

fue posible distinguir entre un “concepto cristiano de justicia” que incluye la idea de caridad y un “concepto de justicia basado en derechos” [*rights-based justice*] que la excluye, siendo Locke, a su juicio, un representante de esta última concepción (Andrew, 1988, pp. 53-65).⁴⁹ En una línea semejante, John Winfrey traduce la contraposición lockeana entre justicia y caridad como el equivalente de la oposición entre “mérito” y “necesidad” respectivamente y la presenta en términos de un “dilema moral” que Locke resuelve en favor del mérito (es decir, de la “justicia propietaria”) (Winfrey, 1981, p. 423).

Para otros autores, en cambio, es posible atribuir un significado más amplio al concepto lockeano de justicia, que no se reduce solamente a la garantía de los derechos de propiedad. Según Simmons, en el planteo de Locke está presente otro concepto de justicia más general o comprensivo –correlativo con el concepto amplio de propiedad que Locke utiliza a menudo en sus escritos–: justicia es que cada persona tenga lo que tiene derecho a tener, o haga lo que tiene derecho a hacer. De este modo, la justicia sería un concepto aplicable a muchas áreas de la vida, no sólo a la atribución de títulos de propiedad *stricto sensu*.⁵⁰

En esta misma línea, Raymond Polin sostiene que el significado del concepto lockeano de justicia no se restringe a la garantía de los títulos de propiedad y se identifica con la noción de ley natural, que es el concepto central en derredor del cual se articularía todo el

⁴⁹Los autores previos a Locke que, según el relato de Andrew, forjaron este camino, fueron principalmente Hugo Grocio, Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf.

⁵⁰De todos modos, Simmons reconoce que puede haber conflictos de derechos y en estos casos –dice– “presumiblemente la justicia estará del lado del derecho más urgente o prioritario” (Simmons, 1992, p. 320).

pensamiento político de Locke como un sistema integrado. En este sentido, las exigencias de la justicia serían las mismas que las de la ley natural, es decir, la preservación personal y la de la especie (Polin, 1963, pp. 262-283).

A mi juicio, las perspectivas de Simmons y Polin resultan difíciles de conciliar con los pasajes en los que Locke ofrece una definición concreta de lo que entiende por “justicia” y la asocia con el respeto de los títulos de propiedad. Al mismo tiempo, creo que Andrew y Winfrey se equivocan en sostener que Locke prioriza a la justicia propietaria por sobre la caridad.

Aceptar que Locke concibe a la justicia como “justicia propietaria” no implica aceptar que la justicia y la caridad lockeanas se excluyan mutuamente. Más adelante, en el tercer apartado del capítulo 4, analizaré en detalle un texto poco frecuentado de Locke que se titula “Venditio”. Como se podrá apreciar allí, este texto no sólo confirma la tesis de la complementariedad entre caridad y justicia lockeanas sino que, además, muestra que Locke estaba dispuesto a aceptar que en ocasiones muy excepcionales se resignen las exigencias emanadas de la justicia en pos de que se cumplan las emanadas del principio de caridad.

| CAPÍTULO 3 |

El “Ensayo sobre la Ley de Pobres”: caridad y redistribución

Contra toda expectativa razonable, el enfoque de la caridad ignoró el escrito de Locke que aborda más directamente la cuestión de los pobres. Me refiero al “Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor”,⁵¹ un informe que Locke redacta como miembro del *Board of Trade* de Inglaterra y que presenta ante esa comisión en octubre de 1697. El sistema para asistir a los pobres que Locke avala allí no es otra cosa que el correlato jurídico-político, exigible a través de la coacción estatal, del deber de caridad del *Primer tratado*. En este sentido, el *Report* pone al descubierto las implicancias concretas que tiene el deber de caridad en el contexto de una sociedad política; a saber, la institución de un sistema redistributivo destinado a cubrir las necesidades de quienes carecen de lo indispensable para subsistir.

La mayoría de los –de por sí escasos– análisis de este escrito presentan dos inconvenientes principales. Por un lado, sólo se concentran en el carácter represivo de las medidas que allí se proponen. Por otro lado, y en parte como consecuencia de lo anterior, no establecen ningún tipo de vínculo entre la asistencia de pobres y la caridad loc-

⁵¹El texto fue publicado por primera vez en Locke, J. (1789). *An Account of the Origin, Proceedings, and Intentions of the Society for the Promotion of Industry*. Louth: Lincolnshire, pp. 101-49. Mark Goldie lo incluyó en una compilación de ensayos políticos de Locke bajo el título “An Essay on the Poor Law”. Véase Locke (2004, pp. 182-198).

keana.⁵² E. J. Hundert (1972), por ejemplo, analiza el *Report* como una intervención en el debate inglés del siglo xvii sobre “el empleo de los pobres”. Sin embargo, finalmente sólo se refiere a las propuestas de disciplinamiento dirigidas a lidiar con los “pobres holgazanes” y no repara nunca en el conjunto de medidas dirigidas a asistir a “los pobres que lo merecen”.

Para Ai-Thu Dang, el *Report* reviste un doble interés: “Por un lado, revela un aspecto sorprendente del pensamiento de Locke, su costado autoritario y jerárquico. Por el otro lado, vuelve evidente que en Locke la economía no puede concebirse al margen de la teología puritana” (Dang, 1994, p. 1423).⁵³ A diferencia de Macpherson y de Hundert, Dang acierta en reconocer el hecho de que en el *Report* “aparecen regulaciones, medidas que apuntan a asegurar una subsistencia mínima a cierto tipo de personas”. De hecho, comienza su artículo presentando al *Report* de Locke como “un eslabón” en el camino a las propuestas welfaristas contemporáneas de políticas de ingreso mínimo. Sin embargo, más allá de este sugerente comentario, también focaliza el análisis en las medidas represivas y considera que el *Report* es, en esencia, una suerte de “cruzada contra los pobres” (Dang, 1994, p. 1430).

⁵²Tres excepciones deben mencionarse. Ai-Thu Dang habla de “caridad” al examinar el contenido del *Report* de Locke, y distingue entre una “caridad privada” y otra “impulsada por los poderes públicos” (Dang, 1994, pp. 1424-26). Ana Kuschnir también entiende al *Report* de Locke como una propuesta de positivización del deber de caridad postulado en el *Primer tratado*: “En el marco de la sociedad política, el deber de caridad (a diferencia de la generosidad) conserva su carácter de precepto natural pero se transforma también en contenido de leyes positivas” (Kuschnir, 2007, p. 107). Asimismo, Sergio Morresi afirma que “donde más notorio es el carácter obligatorio de la caridad para Locke es en el (muy poco simpático) *Borrador sobre las leyes de pobres*” (Morresi, 2009, p. 232).

⁵³Traducción propia.

Más recientemente, Nancy Hirschmann recuperó el *Report* para intervenir en el debate contemporáneo sobre las políticas de bienestar en los Estados Unidos. En particular, Hirschmann intenta mostrar que la posición de los conservadores norteamericanos hunde sus raíces en el pensamiento de Locke. Con este objetivo, procura trazar un paralelo entre la reforma del sistema de asistencia de pobres propuesta por Locke y los argumentos del conservadurismo para reducir drásticamente la ayuda social en los Estados Unidos durante la década de 1990. Probablemente el hecho de que Hirschmann haga foco en la reforma del sistema de asistencia de pobres de Locke explique que perdiera de vista el objetivo principal del sistema en sí, a saber, asegurar la preservación de todos los miembros de la comunidad política. El objetivo de la reforma era, en efecto, volver más eficiente al sistema de asistencia de pobres existente y poner fin a un estado de cosas que se consideraba objetable: el hecho de que un creciente número de personas vivieran injustificadamente del trabajo ajeno. Con todo, más allá de la cuestión de la reforma, la finalidad fundamental del sistema de asistencia de pobres era garantizar la subsistencia de todas las personas, independientemente de su capacidad o su disposición a trabajar, puesto que, como observa Locke, “todo el mundo debe tener alimento, bebida, vestido y cobijo. Todo ello les debe ser provisto por el reino, trabajen o no” (*Report*, p. 189).

Dado que la brutalidad de las medidas propuestas para lidiar con los “pobres holgazanes” es bien conocida, intentaré destacar el carácter redistributivo de aquellas otras, menos comentadas, que apuntan a garantizar el acceso universal a los medios de preservación. De cualquier modo, antes quisiera anticiparme a dos posibles objeciones. Por un lado, se podría alegar que, al estudiar el pensamiento de un

autor, focalizar la atención en una obra particular conlleva el riesgo de caer en lo que Stanley Brubaker describió como “los azares de la exégesis del cortar y pegar”:⁵⁴ “Cuanto más pequeña es la unidad de la obra que uno toma y cuanto más literal la interpretación que hace de ella”, advierte Brubaker, “tanto más fácil será hacer decir al autor algo diferente de lo que se propuso decir en realidad” (Brubaker, 2012, p. 208, n.2). Por otra parte, también se podría cuestionar la fiabilidad de un documento público como fuente de la cual extraer conclusiones filosóficas. Después de todo, Locke escribió este informe en calidad de funcionario. Consecuentemente, no sabemos hasta qué punto este escrito refleja vicisitudes políticas que se nos escapan, como el hecho de que a su autor se le hubiese encomendado una misión que limitara o incluso contradijera aquello que, personalmente, consideraba correcto o conveniente.

Sin duda, ambas objeciones plantean buenas razones para tener la cautela de analizar el *Report* a la luz de otros escritos. Sin embargo, no alcanzan para descartarlo como una fuente relevante para evaluar las implicancias distributivas de la teoría de Locke. Por un lado, las dos ideas centrales del *Report* (disciplinar a los “pobres holgazanes” y asistír a “los pobres que lo merecen”)⁵⁵ también pueden encontrarse en otros escritos lockeanos menos circunstanciales. Por ejemplo, algunas de las medidas represivas que propone para lidiar con los “pobres holgazanes” aparecen también en “Atlantis” (1676-79). Lejos de ser un documento público, “Atlantis” es un ensayo utópico que describe una ciudad ideal; en ese texto, Locke ya sugería la necesidad de aislar a los

⁵⁴La expresión que emplea es “*the hazards of cut-and-paste scholarship*”.

⁵⁵En inglés, “*idle poor*” y “*deserving poor*”, respectivamente.

pobres y controlar su movilidad. El imperativo de ayudar a “los pobres que lo merecen” también se encuentra en “Venditio”, escrito en el cual se condena el crimen de dejar morir a alguien en un contexto de relativa abundancia. Por otra parte, como señalé antes, los escasos análisis del *Report* son llamativamente reduccionistas. Tal como veo las cosas, estas consideraciones constituyen razones suficientes para prestar atención y procurar hacer una lectura más comprensiva de este documento.

La asistencia de los pobres en los siglos *xvi* y *xvii*

La economía inglesa fue virando, durante los siglos *xvi* y *xvii*, de un modelo basado en la actividad agropecuaria a uno basado en la industria. Junto con ese cambio se implementaron mejoras técnicas en el campo que provocaron un considerable aumento de la productividad y la consiguiente desocupación masiva de mano de obra campesina. A esto deben sumarse el proceso de cercamiento de tierras comunales, la conversión de tierras de cultivo en campos de pastoreo y, sobre todo, un espectacular crecimiento demográfico. Como resultado de la combinación de todos estos procesos, la desocupación, el vagabundeo y la pobreza se extendieron de un modo inusitado (Kamen, 1971, p. 387).

Ningún otro período fue tan consciente de los pobres como éste (Kamen, 1971, p. 386; Jordan, 1959, p. 54). Así lo testimonian los escritos que empezaron a aparecer en ese entonces, en los que se procuraba dar una explicación para el flagelo de la pobreza masiva (por lo general, en términos morales y con un tono decadentista) y se proponían diferentes medidas para paliar el problema (Kamen, 1971, p. 404). Las ideas para combatir la pobreza no provenían solamente de filósofos y religiosos, sino también de políticos y legisladores. De hecho, los

primeros proyectos de leyes destinadas a regular la asistencia de los pobres, conocidas en Inglaterra bajo el nombre genérico de “Leyes de pobres” [*English Poor Law*], datan de esta época.

Según el historiador británico Paul Slack, para explicar el surgimiento de las Leyes de Pobres se deben combinar, al menos, tres enfoques distintos (Slack, 1990, p. 11). El primero, que denomina la “interpretación de la mayor presión”, alude al aceleramiento de los cambios económicos y demográficos del período. Según la segunda interpretación, el surgimiento de una nueva concepción sobre lo que el gobierno debía hacer por los pobres inspirada por el humanismo cristiano y reforzada por el protestantismo (en particular, por el puritanismo) fue un factor determinante.⁵⁶ Y de acuerdo con el tercer enfoque, la aparición de las Leyes de Pobres también se vio impulsada por la propia dinámica expansionista del poder estatal. La interpretación de la “mayor presión” puede ser suficiente para explicar cómo fue que, hacia fines del siglo XVI, el problema de la pobreza llamó la atención de políticos e intelectuales. Pero por sí sola no da cuenta cabal del hecho de que en períodos de “baja presión” –como, por ejemplo, el que media entre 1660 y 1760– el aparato montado para asistir a los pobres no sólo siguió funcionando sino que, además, se expandió (Slack, 1990, p. 12). Por este motivo, según Slack, el desarrollo de las nuevas formas de asistencialismo, cada vez más vinculadas al aparato estatal, no puede entenderse sin tomar en cuenta también los dos últimos enfoques.

Las fuentes intelectuales que inspiraron las nuevas formas de asistir a los pobres no deben buscarse únicamente en el protestantismo,

⁵⁶Slack reconoce que la elección entre el protestantismo o el puritanismo es controvertida y varía según los historiadores (Slack, 1990, p. 12).

como sugirieron muchos historiadores del puritanismo, desde Max Weber (1979) y R. H. Tawney (1947) hasta Christopher Hill (1958, 1964) y Michael Walzer (2008).⁵⁷ Los cambios en la forma de asistir a los pobres se habían iniciado antes de la Reforma y, por otra parte, tuvieron lugar tanto en los países católicos como en los que se volvieron protestantes. Su inspiración común debe buscarse, fundamentalmente, en el humanismo cristiano de autores como Erasmo y Juan Luis Vives. El humanista español Vives fue el primero en esbozar una aproximación sistemática a la cuestión de la asistencia de los pobres en su obra de 1526 *De subventione pauperum*. El concepto de caridad de Vives era el clásico del cristianismo: los pobres tienen derecho a recibir ayuda y los propietarios tienen la obligación moral de ayudarlos. En su planteo estaba implícita la convicción de que un Estado cristiano tenía el deber de sostener a sus ciudadanos menos favorecidos y que esta tarea no podía relegarse a la caridad privada. No obstante, Vives se oponía a la práctica indiscriminada de la mendicidad y, además, rechazaba la reducción de la caridad a la asistencia material, dos ideas que están presentes en el concepto puritano de asistencia de pobres (Kamen, 1971, p. 404; Slack, 1990, p. 14).

La posición del humanismo en materia de bienestar social se componía de tres elementos que –combinados de diversas maneras– continuaron impregnando la política social a lo largo de los siglos XVI y XVII

⁵⁷Esta visión tradicional ha sido cuestionada. Véase, por ejemplo, el interesante libro de Margo F. Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order* (1987). Allí, la autora denuncia lo que ella llama “el mito del puritanismo”, el cual consistiría en presentar a los protestantes (y más específicamente a los puritanos) como reformadores sociales completamente originales. Todd, en cambio, en la misma línea que Slack, considera que las raíces de las “nuevas” políticas de asistencia social se remontan hasta el humanismo cristiano.

(Slack, 1990, pp. 14-15). En primer lugar, la caridad cristiana tradicional, una práctica que ahora aspiraba a alcanzar metas objetivas que no se agotaban en la salvación o el mero bienestar espiritual subjetivo de los donantes. En segundo lugar, el *locus* de la reforma moral. Aun cuando éste también era un motivo antiguo, ya frecuente en los sermones medievales que condenaban la vagancia, a partir del siglo XVI se vio reforzado por un acentuamiento de la aversión hacia los pobres que se evidencia en la literatura de la época.⁵⁸ En tercer lugar, la posición del humanismo en materia de asistencia de pobres incluía la idea de que la ayuda social y la reforma moral debían ser lideradas por la autoridad estatal.

Pese a considerar que el proceso de transformación de la asistencia a los pobres tuvo una inspiración más humanista que protestante, Slack reconoce que la Reforma facilitó la intervención civil y gubernamental de las instituciones religiosas que durante siglos se habían encargado de la asistencia de los pobres (Slack, 1990, p. 16). Antes de que se produjeran estos cambios, la asistencia de los pobres había sido dirigida por los monasterios y las parroquias; la caridad de los fieles de las iglesias era organizada por los responsables locales de las parroquias y supervisada a la distancia por alguna autoridad eclesiástica de mayor rango. Con la progresiva desaparición de los monasterios –disueltos definitivamente entre 1536 y 1540–⁵⁹ la caridad destinada a socorrer a los pobres fue dejando de ser algo voluntario y espontáneo

⁵⁸El *Report* es un ejemplo de ello.

⁵⁹La disolución de los monasterios fue un proceso que tuvo lugar entre 1536 y 1540, por el cual el rey Enrique VIII de Inglaterra confiscó la propiedad de las instituciones de la Iglesia Católica en Inglaterra y tomó control de ellas como la nueva cabeza de la Iglesia de Inglaterra.

para pasar a convertirse en una práctica obligatoria organizada y financiada a nivel municipal.

El proceso de laicización de la asistencia social, es decir, el tránsito de la caridad como acto benéfico privado coordinado por autoridades religiosas a la caridad como una institución pública regulada por el Estado, tuvo un importante punto de inflexión en 1601. Entonces, sobre el final del reinado de Isabel I, se aprobó una nueva ley para regular la asistencia, el “Acta para la Asistencia de los Pobres” [*Acte for the Reliefe of the Poore*].⁶⁰ En ella se designaba formalmente a las parroquias como unidades administrativas responsables del cuidado de los indigentes locales y se otorgaba a los guardianes de pobres la potestad de recaudar dinero de los habitantes de la parroquia. Por este motivo, el inicio de la asistencia de los pobres organizada desde el Estado se suele situar en el año de aprobación de esta Acta. Otras medidas contempladas en el acta de 1601 no eran novedosas, sino que recogían medidas introducidas en actas previas, incluyendo la prohibición de la mendicidad fuera de la parroquia de origen, la prohibición de la donación de limosnas a personas no autorizadas para recibirlas, y la discriminación de las personas indigentes entre las que son capaces de trabajar y aquellas que no lo son.

Durante la década de 1690, fueron recurrentes los debates parlamentarios para introducir reformas en las Leyes de Pobres. Esos debates giraban en torno de tres dificultades principales. En primer lugar, el problema de qué criterio adoptar para definir el universo de beneficiarios legítimos. En segundo término, cuando el criterio adoptado

⁶⁰Aunque era en realidad un refinamiento del Acta de 1597, suele considerarse como la primera de las así llamadas “antiguas leyes de pobres” [*Old Poor Laws*] (Slack, 1990, p. 18).

daba lugar a un universo de beneficiarios legítimos demasiado amplio, el problema de cómo restringirlo: ¿era posible que algunos de los que reclamaban ayuda se autoabastecieran si, por ejemplo, se les otorgaba trabajo o materias primas? Por último, el problema del supervisor “blando” o ineficiente, el cual tiende a otorgar subsidios indiscriminadamente a todo aquel que los reclama (Slack, 1990, p. 35). Como *comisioner* del *Board of Trade*, Locke intervino en este debate redactando en 1697 una propuesta de reforma de la Ley de Pobres.

La propuesta de Locke

En la Inglaterra del siglo xvii existía un amplio consenso respecto de la necesidad de reducir todo lo posible el número de beneficiarios de la asistencia pública (Innes, 1996, p. 111). En sintonía con ello, al comienzo del *Report*, Locke destaca la importancia de distinguir a los pobres en tres grupos, de forma tal de darles un trato diferenciado y optimizar el uso de los recursos destinados a la asistencia social (*Report*, p. 184). En primer lugar, el grupo de los indigentes que, debido a incapacidades físicas o psíquicas severas que les impiden trabajar, no pueden hacer nada para contribuir con su propia subsistencia. En segundo lugar, el grupo de aquellos parcialmente capacitados para trabajar. En tercer lugar, el grupo conformado por personas plenamente capaces de trabajar que, sin embargo, no lo hacen.

Sobre la base de esta clasificación, Locke propone dos sistemas de asistencia complementarios. Por un lado, considera que los individuos del primer grupo deben recibir subsidios que garanticen su acceso a lo indispensable para subsistir. Por otro lado, plantea que las personas que sí pueden garantizar su propia subsistencia (total o parcialmente) y sin embargo no lo hacen deben ser obligadas a trabajar.

Podría objetarse, quizás, que sólo el otorgamiento de subsidios merece ser considerado como una forma de caridad, y que el conjunto de medidas destinadas a lidiar con los “pobres holgazanes” y desocupados –por ejemplo, la asignación forzosa de puestos de trabajo– constituye más bien un sistema destinado a reducir críticamente el universo de beneficiarios de la ayuda. Sin embargo, como advierte Christopher Hill, en los siglos *xvi* y *xvii* la palabra “caridad” albergaba esa ambigüedad:

Fuller dijo que la caridad de Eduardo *vi* no se mostraba menos en la fundación de Bridewell para el castigo de mendigos que rehusaban trabajar, que en el hospital de St. Thomas para la asistencia de los pobres. Perkins pensaba que la Ley de Pobres de 1597 era, “en sustancia, la propia ley de Dios”. El notable libro sobre la filantropía en Inglaterra, del doctor Jordan, muestra cómo, en el siglo *xvi* y a principios del *xvii*, el ideal medieval de repartir limosnas indiscriminadamente había sido sustituido por un cálculo sobrio y racional de lo que más beneficiaba a la comunidad. Aquel ideal creaba mendigos y era un acto egoísta; la verdadera caridad animaba al que la merecía a ayudarse a sí mismo. (Hill, 1972, p. 67)⁶¹

Sin duda, Locke tiene en mente este concepto amplio de caridad cuando afirma que “la verdadera y más adecuada asistencia de los pobres” consiste en “conseguirles trabajo y cuidar que no vivan como zánganos del trabajo ajeno” (*Report*, p. 189).

La explicación del sistema para asistir a las personas que, pudiendo trabajar en alguna medida, no lo hacen –los “holgazanes”, las mujeres

⁶¹Hill hace referencia al erudito libro de W. K. Jordan (1959), *Philanthropy in England 1480-1660. A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*. London: Allen & Unwin.

de jornaleros con niños pequeños a su cargo, los ancianos y los menores de familias pobres— ocupa la mayor parte del *Report*. Comprende dos subsistemas complementarios: un sistema de trabajo forzado⁶² y un sistema “educativo” centrado en la transmisión de habilidades técnicas y valores vinculados con el trabajo.⁶³

Una de las medidas que propone Locke en el marco de la política dirigida a lidiar con los indigentes que están en condiciones de trabajar es la ejecución efectiva de las leyes contra el vagabundeo (ya vigentes pero no aplicadas en los hechos) y la clausura de tabernas y otros centros de ocio (*Report*, p. 184). También recomienda que los hombres física y psíquicamente sanos y en edad de trabajar⁶⁴ que mendiguen sin permiso sean detenidos y llevados a comparecer ante un juez de paz o “guardián de pobres”, quien los destinará a alguno de “los barcos de su majestad” o a alguna “casa de corrección”. Allí realizarían trabajo forzado a cambio de un salario de subsistencia (*Report*, pp. 185-186).

Los ancianos y las mujeres, fuerza de trabajo que supone menos productiva pero igualmente desaprovechada, también deben ser obligados a trabajar en la medida de sus posibilidades. Los niños de entre 3 y 14 años que mendiguen por las calles deben ser confinados en

⁶²Como se verá a continuación, llegado el caso, éste también podría implicar un sistema de contratación forzosa de mano de obra.

⁶³Así como la laboriosidad es, a ojos de Locke, una de las virtudes principales, la holgazanería es uno de los peores vicios. La forma prevista por Locke para desterrar el vicio de la holgazanería es una combinación de castigo físico, multas en dinero, trabajo forzado y educación técnica y moral.

⁶⁴Para Locke, los individuos mayores de 14 y menores de 50 años están en edad de trabajar plenamente.

escuelas de oficios. Locke considera que criar y emplear a los niños pobres en estas “escuelas” tiene varias ventajas. En primer lugar, al dedicarse a actividades productivas como la manufactura textil, los niños cubren una parte de los costos de su manutención. Por otra parte, destinar fondos a la crianza de los niños en dichos establecimientos resulta más rendidor y seguro que hacerlo indirectamente, esto es, transfiriendo dinero a sus padres para que se ocupen de ellos. Además, apartando a los niños pobres de su entorno familiar, se les puede inculcar más fácilmente “cierto sentido religioso” y formar su carácter conforme a un ideal moral que comprende, entre otras virtudes cardinales, la laboriosidad.⁶⁵

Las recomendaciones de Locke para el caso de las personas que no trabajan –aunque son aptas para hacerlo– bajo el falso pretexto de no conseguir empleo es especialmente interesante. Si bien no se les proporcionará el sustento en forma inmediata, se les forzará a apropiarse de lo necesario, esto es, a procurárselo a través de su trabajo. De acuerdo con la ley que impulsa Locke, los guardianes de pobres de cada parroquia deben hacer pública la situación de estas personas y solicitar a los terratenientes del lugar que las empleen

⁶⁵La importancia que Locke confiere a la transmisión de los valores morales adecuados en el marco de la educación se advierte muy bien en sus *Pensamientos sobre la educación*. Aunque lo que traza allí son los lineamientos generales de la buena educación de los hijos de familias acomodadas (la educación de los *gentlemen*), insiste sobre la idea de que la educación moral tiene prioridad por sobre la mera instrucción (*Thoughts*, § 177). Sin embargo, Locke aplica un doble estándar a la hora de describir en qué consiste una buena educación. Mientras que la educación de los ricos debe tener lugar en el ámbito doméstico, dejar espacio para el ocio y prescindir del castigo físico (*Thoughts*, §§72-87), la educación de los pobres tiene lugar en severas “escuelas de trabajo”, lejos de los padres (considerados, en este caso, influencias negativas), donde los niños pobres trabajan jornadas completas y pueden ser “fuertemente azotados” si muestran signos de resistencia.

voluntariamente por un salario inferior al salario de mercado. Esto último no sólo está pensado como incentivo dirigido a captar el interés de los potenciales empleadores sino, además, como castigo para los desempleados; Locke considera que el desempleado es responsable o culpable de su situación: si nadie lo ha contratado, ello tiene que deberse a un defecto propio (de honestidad o de habilidad) (*Report*, p. 188). Por último, si nadie acepta contratar voluntariamente a los desempleados, entonces el guardián de pobres puede obligar a los terratenientes de la parroquia a hacerlo alternadamente. En caso de que alguien se niegue a acatar la orden del guardián de pobres, igualmente tendrá que pagar al desocupado el salario de subsistencia.

Para financiar todo este sistema de asistencia, Locke propone gravar a los propietarios con una “tasa de pobres” que debe ser recaudada “en cada unidad jurisdiccional según una tarifa uniforme” (*Report*, p. 195), algo ya contemplado en la Ley de Pobres vigente cuando Locke interviene en el debate. Con los fondos provenientes de los impuestos estaba previsto financiar tanto los subsidios destinados a los minusválidos como los materiales para poner a trabajar a los desocupados y el salario de los funcionarios públicos involucrados en el sistema.

Locke también está de acuerdo con la subsistencia paralela de un circuito de caridad privada regulada estrictamente por el Estado. Los mendigos debían estar registrados, recibir una autorización expresa de las autoridades de su jurisdicción y portar un distintivo que certifique su permiso para mendigar. Está previsto que quienes piden limosna fuera de los límites de su lugar de residencia sean castigados tan duramente como aquellos que mendigan sin necesidad (y, por ende, sin autorización). La falsificación del permiso para mendigar por parte de un mayor ameritaba, para Locke, la mutilación de las

orejas. Los niños menores de 14 años sorprendidos pidiendo limosna fuera de los límites de la parroquia de pertenencia recibirían “fuertes azotes” (*Report*, pp. 186-187). Probablemente estaba previsto que la caridad de los particulares funcionara como una suerte de refuerzo o, mejor, de reaseguro, previendo la existencia de eventuales fallas en el sistema de asistencia social del Estado o su carácter insuficiente.

Las conclusiones sobre la caridad que permite extraer el análisis del *Report* son varias. En primer lugar, esta propuesta aclara que, para Locke, las leyes positivas del Estado deben preservar el contenido normativo de lo que en el estado de naturaleza aparecía como un derecho natural, a saber, el derecho a acceder a los medios de preservación. En segundo lugar, deja en evidencia que Locke considera que, en la sociedad civil, la asistencia que impone el principio de caridad puede ser exigida coactivamente por la autoridad política. En tercer lugar, la propuesta de clasificar a los beneficiarios de la ayuda social en función de sus necesidades y de su grado de aptitud para trabajar incluida en el *Report* es un indicio de cómo cree Locke que se deben articular el derecho natural a los medios de preservación (principio de caridad) y los derechos de propiedad adquiridos a partir del trabajo (principio de justicia). De acuerdo con el proyecto de ley impulsado por Locke, la transferencia de medios de subsistencia a los necesitados sólo corresponde cuando éstos se encuentran incapacitados o seriamente disminuidos para trabajar. Todo el que pueda trabajar debe hacerlo; quien no pueda trabajar debe ser asistido (y es un “crimen abominable” dejarlo morir) (*Report*, p. 198). Por un lado, esto pone en evidencia la prioridad que Locke confiere al trabajo como forma de cumplir con el mandato divino de la preservación. Por otro lado, el hecho de que Locke considere que, en definitiva, es un deber asistir a todos los nece-

sitados, trabajen o no, muestra que el derecho a la preservación no se subordina al trabajo. Por último, también resulta claro que la política de asistencia de los pobres proyectada en el *Report* restringe el ejercicio de los derechos de los propietarios: estos últimos no sólo pueden verse obligados a renunciar a recursos propios para financiar la asistencia de los primeros sino que, eventualmente, pueden ser obligados a contratar mano de obra desocupada.

Caridad privada y caridad pública

La caridad es una práctica con características distintivas que la diferencian de otras formas de transferencia de bienes, como los regalos o el sistema estatal de seguridad social que a partir del siglo xx conocemos bajo el nombre de “Estado de bienestar”.

En primer lugar, la caridad propiamente dicha es una práctica que realizan los particulares (individuos privados u organizaciones no gubernamentales de diversa índole como, por ejemplo, iglesias o clubes sociales). En la actualidad, cuando el Estado destina fondos a cubrir las necesidades de individuos o grupos desfavorecidos, no hablamos de caridad sino de “seguridad social”.

Otro rasgo de la caridad es la voluntariedad. Si una persona realiza una donación bajo coerción (por ejemplo, mientras le apuntan a la cabeza con un revólver y amenazan con quitarle la vida si no acepta hacer el “donativo”), muy probablemente pensemos que su acción no merece ser considerada como una obra de caridad.

Un tercer rasgo característico de la transferencia caritativa se refiere a la índole y el monto del donativo: éste debe servir al mero efecto de garantizar la satisfacción de necesidades básicas como alimento,

vestido, vivienda o salud. Se supone también que los beneficiarios de la caridad son personas necesitadas, esto es, personas que padecen graves carencias económicas que ponen en peligro su vida o su integridad física o moral.

Por otra parte, la caridad es una práctica redistributiva que tiene un carácter ocasional. No practicamos la caridad respecto de todas y cada una de las personas que nos rodean en todo momento y sea cual fuere nuestra situación particular, sino sólo cuando la desgracia de alguien lo amerita y cuando contamos con medios suficientes (y, a veces, ni siquiera cuando estas circunstancias se verifican).

Por último, resta indagar si la motivación de un acto de caridad es relevante para considerarlo como tal. Esta cuestión es independiente de la voluntariedad u obligatoriedad del acto de caridad. Dada la transferencia voluntaria de una limosna de un individuo a otro, cabe preguntarse si el donativo es realizado con pesar (por estricto acatamiento del deber moral, pero en contra de las propias inclinaciones egoístas) o de buen grado. Esto nos recuerda el célebre ejemplo del filántropo del que se valía Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para diferenciar el acto realizado por deber –el único que, según Kant, es moralmente bueno– del realizado conforme al deber pero por inclinación, que Kant considera que carece de valor moral. ¿Estamos frente a un acto de caridad cuando la persona que realiza una mínima transferencia voluntaria en favor de un indigente, “envuelto en las nubes de un propio dolor que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo (...) sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica” (Kant, 2004, pp. 24-25)? En principio, parece que cierto sentimiento de compasión por la suerte de otros seres humanos formaría parte de nuestro concepto compar-

tido de “caridad”. Sin embargo, esta intuición es controvertible: es posible pensar la caridad como una práctica compatible con el autointerés o, incluso, con el egoísmo liso y llano. Al respecto resulta ilustrativo el famoso ejemplo del pago de una limosna por parte de Hobbes que relata John Aubrey:

Recuerdo haber visto una vez a un anciano pobre y decrepito que caminaba por la ribera rogarle [a Hobbes] una limosna. Él, mirándolo con ojos piadosos y compasivos se metió la mano en el bolsillo y le dio 6d. Un clérigo que estaba cerca (Dr. Jaspar Mayne) le dijo: –¿Hubieras hecho esto si no se hubiese tratado de un mandato de Cristo? –Sí, respondió él –¿Por qué?, inquirió el otro. –Porque sentí dolor frente a la situación miserable en la que se hallaba el anciano, dijo él; y darle una limosna, a la vez que le ayudó a él un poco, también me alivió a mí. (Hampton, 1986, p. 20)⁶⁶

De este análisis del concepto de caridad surge que la asistencia de los pobres impulsada por el Estado sólo podría ser considerada como una forma de caridad haciendo algunas concesiones significativas.⁶⁷ Existen diferencias importantes entre la caridad propiamente dicha (esto es, la practicada por los particulares) y la asistencia social ejecutada por el Estado. Una primera diferencia es que, en el marco del Estado de bienestar, las transferencias de los mejor a los peor situados no son voluntarias sino obligatorias. Todos los integrantes de la comunidad política, potenciales beneficiarios de la red de seguridad so-

⁶⁶La traducción de la cita es propia. Para una lectura diferente de este incidente, véase Venezia (2015, pp. 72-73).

⁶⁷Jeremy Waldron propone este punto de vista en “Welfare and the Images of Charity” (1993).

cial, están obligados a contribuir con el financiamiento de ésta y están previstas penalidades para los aprovechados [*free-riders*] que traten de eludir dicha carga. Por otra parte, lo que se transfiere es recaudado a través de algún tipo de sistema impositivo. Una tercera diferencia con la caridad *stricto sensu* es que la naturaleza, el monto y el destino del impuesto no están bajo el control del contribuyente (como sí lo están el monto y destino de una limosna en manos de su donante): los beneficiarios no pueden ser elegidos por el contribuyente, ni siquiera conocidos o, mejor dicho, individualizados. El ciudadano contribuyente de un Estado de bienestar pasaría por loco si quisiera saber cuál, de entre las cientos de casas idénticas que conforman un complejo de vivienda social, fue financiada con su dinero y cuál con el de su vecino. Lo mismo podría señalarse del beneficiario de la seguridad social del Estado que quisiera conocer la identidad del contribuyente que permitió financiar la adquisición de su vivienda. La intervención de una agencia central como el Estado quita a la asistencia social todo carácter personal: ya no es un sujeto A el que entrega un donativo *d* a un sujeto B, sino que los sujetos A, B, C, D...Z realizan contribuciones obligatorias al Estado que pasan a integrar un fondo común para satisfacer las necesidades de una masa de individuos carenciados. La pretensión de los contribuyentes de pagar o no pagar sus impuestos en función de su acuerdo o desacuerdo con el destino dispuesto por el gobierno para lo recaudado sería igualmente improcedente. En cuarto lugar, hay que señalar que, en el marco del Estado de bienestar, las transferencias no sólo son obligatorias sino también *permanentes*: la deducción de impuestos con fines redistributivos no tiene lugar ocasionalmente, por ejemplo cuando se presenta un caso puntual de necesidad, sino de manera constante, de forma tal de prevenir la ne-

cesidad. En suma, a diferencia de la caridad de los particulares, la asistencia estatal es obligatoria, impersonal y permanente.

Por esta razón, el programa de asistencia a los pobres que impulsa Locke en el *Report* no es fácil de encuadrar en las categorías mencionadas. No es caridad en sentido estricto porque, por un lado, la caridad privada lockeana se encuentra regulada por el Estado, en la medida en que éste tiene la potestad de conceder permisos para mendigar y de penalizar a los infractores. Por otra parte, el Estado le da fuerza coactiva a la obligación moral de prestar ayuda a los necesitados, se encarga de recaudar lo necesario –en la forma de dinero o de puestos de trabajo vacantes– y lo transfiere de los propietarios a los indigentes. Además, la caridad que impulsa Locke es obligatoria: todos los que poseen un excedente deben renunciar a éste cuando la situación así lo exige, quieran o no. Esto se torna especialmente evidente con lo previsto en el *Report* para el caso de los individuos que no trabajan aunque son aptos para hacerlo, pretendiendo no conseguir empleo. Llegado el caso, Locke acepta la violación de una de las libertades económicas más apreciadas por la economía política, a saber, la libertad de contratación: independientemente de sus inclinaciones, los terratenientes deberán hacerse cargo de los desempleados, ya sea ofreciéndoles trabajo a cambio de un salario inferior al de mercado, o entregándoles ese ingreso como donativo, sin recibir contraprestación alguna.

Con todo, un rasgo de la caridad propiamente dicha se mantiene en el proyecto impulsado por Locke; la donación se realiza al solo efecto de evitar la muerte por inanición. Esto determina que el monto en dinero o bienes de consumo que se transfiere a los que pasan por una situación extrema sea el *mínimo indispensable* para tal fin. Ninguna transferencia mayor que ésta es exigida por la Ley de Pobres que defiende.

Probablemente el argumento de mayor peso para considerar que lo que plantea el *Report* es una forma –no convencional– de caridad radica en devolver el concepto a su contexto histórico. La asistencia de los pobres que defiende Locke en el *Report* se ubica en un momento muy particular en la historia de la evolución de las formas de asistencialismo. El crecimiento exponencial de la pobreza en Inglaterra a partir de los siglos *xvi* y *xvii* fue acompañado por el desarrollo de diferentes formas de asistencialismo. Si bien ninguna desplazó por completo a la más antigua y simple, el donativo privado, durante este período las formas de asistencia se diversificaron. Ya el siglo *xvi* fue testigo de diferentes intentos, en varios países europeos, de sistematizar y dar un marco institucional a las donaciones que los particulares efectuaban espontáneamente a los pobres. Uno de estos sistemas fue la “caridad de suscripción” [*subscription charity*], impulsada por grupos de voluntarios que, en forma privada (esto es, al margen de las autoridades políticas) pero colectiva, recaudaban donativos y los distribuían (Innes, 1996, p. 104-134). Otra variante fue “la caridad legal” [*legal charity*], denominación que refiere a la caridad dirigida por el Estado, con la que hay que asociar a las Leyes de Pobres en general y al *Report* de Locke en particular.

| CAPÍTULO 4 |

El derecho de necesidad en la tradición moderna de la ley natural

La coyuntura política y económica de los siglos xvi y xvii propició, sin duda, el debate filosófico sobre la propiedad. Para empezar, la expansión ultramarina europea acarreó disputas por el control de las colonias y las rutas comerciales que, a su vez, suscitarían todo tipo de problemas normativos relacionados con los nuevos dominios. ¿Tenían las potencias coloniales derecho a reclamar un título exclusivo sobre los diferentes mares y océanos? ¿De qué modo justificar que algunas naciones se apropiaran de tierras ya habitadas? ¿Invocando qué principios podían los conquistadores convertir a los habitantes nativos en su propiedad (esto es, en sus esclavos)?

Probablemente no exista mejor ejemplo de hasta qué punto los conflictos económicos y políticos ligados a la expansión ultramarina motivaron indagaciones filosóficas sobre la propiedad que las circunstancias –ciertamente insólitas– que rodean la redacción del *De Jure Praedae*, de Hugo Grocio. A comienzos del siglo xvii, Portugal reclamaba a Holanda el monopolio del comercio en el océano Índico. En el marco de esta disputa, en 1603, un barco de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales capturó y confiscó el cargamento de un barco portugués. Entonces, los directivos de la Compañía Holandesa secuestraron a Grocio con el objetivo de obligarlo a redactar una defensa de la legitimidad de esta confiscación. El resultado fue *De Jure Praedae*, obra escrita en 1605, en la que el jurista holandés argumenta a favor

de la idea de que ciertas cosas –entre ellas, los mares abiertos– deben permanecer comunes.⁶⁸ Si los mares eran áreas comunes, entonces los portugueses no podían arrogarse derechos comerciales exclusivos (Horne, 1990, p. 11).

En Inglaterra, el debate filosófico en torno de la propiedad se nutrió, además, de la polémica entre los *whigs*, enemigos de la monarquía absoluta, y los *tories*, sus defensores: ambos bandos se acusaban mutuamente de no ser capaces de proveer una defensa sólida de la propiedad. Para los *whigs*, un rey católico poderoso que se consideraba el propietario último de la tierra era la principal amenaza de la propiedad privada. Para los *tories*, en cambio, la amenaza más peligrosa provenía de los *whigs*, quienes pregonaban la idea sediciosa de la igualdad natural de los hombres. Un ejemplo de cómo esta polémica se proyectó sobre el terreno de la fundamentación filosófica de la propiedad privada es la refutación de la teoría de Filmer desarrollada por Locke en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Para oponerse a la teoría absolutista del origen divino del poder real defendida por Filmer en *Patriarcha*, Locke necesitaba refutar también su teoría adánica de la propiedad privada.

El crecimiento inusitado de la pobreza, la desocupación y el vagabundeo atizaron el debate teórico.⁶⁹ ¿Qué hacer con los pobres? ¿Ha-

⁶⁸La obra permaneció inédita hasta ser descubierta accidentalmente, en 1864. El capítulo 12 había sido publicado en 1609 con el título *Mare Liberum*. Cf. Grotius, H., *The Freedom of the Seas or the Right which Belongs to the Dutch to Take Part in the East Indian Trade*, traducido y revisado sobre la base del texto latino de 1633 por R. Van Deman Magoffin, editado y prologado por J. Brown Scott, New York, Oxford University Press, 1916.

⁶⁹Algunos trabajos que vinculan los debates sobre la propiedad privada con la pobreza de los siglos xvii y xviii son: Horne (1990); Ignatieff (1984); Moore (1976); Tuck (1979); Buckle (1991); Tully (2006).

bía que reconocerles un derecho de acceso a los medios de subsistencia? ¿Qué otros derechos podían verse afectados por la legitimación de semejante título? ¿Cómo justificar la toma de recursos de quienes poseen un excedente (excedente que posiblemente merecen y obtuvieron de modo legítimo) para transferirlos a quienes los necesitan de manera imperiosa para subsistir?

Siendo la legitimidad de la propiedad un tema tan candente, el debate convocó tanto a juristas como a filósofos y economistas; a defensores de la monarquía tanto como a *radicals* y liberales. Algunas décadas después de la publicación de la obra capital de Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, en la cual quedan sentados los términos en que tendría lugar esta polémica durante todo el siglo xvii, otros autores – John Selden, Pufendorf, James Tyrrell, Locke – publican escritos en los que abordan, dentro del marco teórico común de los derechos naturales, la cuestión de la fundamentación de la propiedad privada. Pese a las diferencias entre sus concepciones filosóficas, todos buscaban la respuesta a un mismo problema: cómo hacer que la donación de tierras que Dios hizo a la humanidad en común sea consistente con el paso a un régimen de propiedad privada (Horne, 1990, p. 10).

Sin embargo, la relativa popularidad de estos autores como teóricos de los derechos de propiedad muchas veces opaca el hecho de que también justificaron derechos de subsistencia. Aun cuando es cierto que defienden los derechos exclusivos de propiedad como consistentes con (e incluso exigidos por) la ley natural, no es menos cierto que insisten en que, bajo determinadas circunstancias, los individuos tienen derecho a usar los recursos necesarios para su preservación. Los autores de la tradición del derecho natural procuran dar cuenta de dos aspectos de los derechos de propiedad que, desde su óptica, se

encuentran necesariamente conectados: el derecho a excluir a otros del control y uso de ciertos recursos en ciertas circunstancias, y el derecho (o la libertad) a que, en otras circunstancias, se incluya a todos en la propiedad –o, al menos, en el uso de los recursos necesarios para la subsistencia–. En este sentido, las discusiones en torno del alcance de los derechos de propiedad eran, en verdad, discusiones acerca del equilibrio o la proporción que debía existir entre los aspectos excluyente e inclusivo comprendidos en los derechos de propiedad privada. En algunos casos, la búsqueda de este equilibrio derivó en la justificación de un “derecho de necesidad” más o menos amplio, cuyas exigencias o permisos⁷⁰ entran en vigencia toda vez que se produce una situación de necesidad extrema.

Curiosamente, al reconstruir y criticar la tradición del “individualismo posesivo”, Macpherson ignoró tanto a Grocio como a Pufendorf. En cambio, cargó las tintas contra Locke. Sin embargo, como vamos a ver, a la hora de confrontar los derechos de propiedad con las necesidades de los desposeídos, tanto Grocio como Pufendorf fueron defensores de la propiedad más celosos que Locke.

El derecho de necesidad en Grocio

En *Del derecho de la guerra y de la paz*, Grocio aborda la cuestión de la propiedad privada en el contexto de su análisis de las “causas justi-

⁷⁰Veremos que no en todos los casos se trata realmente de derechos en el sentido de “derechos-reclamo” sino, a veces, de meras “libertades” o “privilegios” consistentes en dispensar excepcional y temporariamente a los indigentes del deber de respetar las propiedades ajenas –lo cual los habilita a servirse de lo ajeno cuando ello resulta indispensable para preservar la propia vida.

ficadas de guerra”. Según plantea, existen dos tipos de guerras justas: las que se hacen para castigar injurias, y las que se llevan adelante para defender o recuperar la propiedad (*DJBP*, 2.2.1, p. 420). Lógicamente, sólo si está claro lo que corresponde a cada quien es posible decidir cuándo es legítima una guerra del segundo tipo. Y así es como el tratamiento de la guerra justa conduce a Grocio a desarrollar un análisis del origen de la propiedad.⁷¹

El punto de partida de la justificación histórico-conceptual de la propiedad privada de Grocio es la donación que Dios hizo a toda la humanidad en común (*DJBP*, 2.2.2.1). Esta comunidad de bienes originaria es una constante en la tradición del derecho natural pero el significado que hay que atribuirle en cada autor suele variar. Para comprender cabalmente el derecho de necesidad de Grocio debemos prestar especial atención a su comprensión del *statu quo* inicial de comunidad originaria, puesto que, como vamos a ver, Grocio presenta al

⁷¹Pese a introducir la cuestión de la propiedad en este contexto, Grocio trata el tema con amplitud e independencia. Su teoría de la propiedad constituye una de las partes más perdurables de su legado, ya de por sí valioso por otros motivos. La teoría de Grocio fue sumamente influyente en la Inglaterra del siglo xvii y se la considera una teoría pionera dentro de la tradición moderna de la ley natural (Salter, 2001, p. 537; Tuck, 1979, p. 58; Haakonssen, 1985, p. 240; Buckle, 1991, p. 2; Brocker, 1992, p. 64). Probablemente, la contribución más importante de Grocio al pensamiento moderno radique en su particular teoría de los derechos. Inspirado por diferentes pensadores escolásticos, especialmente por los neotomistas españoles, Grocio se apartó del concepto de *ius* que aparecía en el derecho romano y en Tomás de Aquino (el derecho entendido como algo que se aplica a una acción o estado de cosas cuando es acorde a la ley) y, en cambio, pasó a concebir a los derechos como algo que tiene una persona. En otras palabras, con Grocio nace la noción de derecho subjetivo (Haakonssen, 1985, p. 240). En Inglaterra la teoría de Grocio fue introducida por John Selden, quien buscó darle mayor sustento apelando a fuentes hebreas y arábigas (aunque en *Mare Clausum* se opuso radicalmente a la teoría de los mares abiertos). Posteriormente, muchos otros autores ingleses glosaron a Grocio y a Selden. A través del *leveller* John Lilburne, las ideas de Grocio llegaron a Locke (Schlatter, 1951, p. 131).

derecho de necesidad en términos de una “revalidación” o un “retorno” a esa situación.⁷²

En las etapas más tempranas de la historia, sostiene Grocio, cuando la población era escasa, pacífica, y tenía necesidades y deseos muy modestos, las personas simplemente tomaban del común lo que necesitaban para subsistir. Al usar o consumir lo que tomaban del común, ejercían un derecho que otras personas tenían el deber de respetar (*DJBP*, 2.2.2.1, pp. 420-421). Este “derecho común de la humanidad” es un derecho de uso y es un derecho común en el sentido de que todo el mundo lo tiene: no es un derecho de *propiedad* común. (Un derecho de propiedad común hubiese otorgado a los hombres mucho más que un simple derecho inclusivo de uso: también hubiese conferido un derecho a excluir o limitar las actividades de otros hombres.) Desde ya, una vez utilizadas, algunas cosas no pueden ser reutilizadas por otros, o al menos no pueden volver a ser utilizadas sin una pérdida de valor. Si alguien toma una manzana y se alimenta con ella, ésta ya no se encontrará disponible para ser usada, con iguales fines, por otros individuos. En estos casos en que usar un bien equivale a consumirlo, el ejercicio del derecho de uso original se asemeja, en la práctica, al ejercicio de un derecho exclusivo. Sin embargo, *de iure* no es más que un derecho de uso: sólo excluimos *de facto* a los otros de un bien que utilizamos, pero no tenemos un *derecho* a excluirlos, como sí lo tendríamos si ostentáramos un derecho de propiedad privada sobre el bien en cuestión.

⁷²Los principales puntos de controversia en relación con la interpretación de la teoría grociana de la propiedad son dos, relacionados entre sí: (i) la naturaleza del *statu quo* inicial; (ii) la naturaleza del acuerdo que acompaña la introducción de la propiedad privada (Salter, 2001, p. 538).

El estatus deóntico del derecho originario de Grocio se aclara cuando analizamos su concepción con la terminología introducida por Hohfeld (1923) –y desarrollada por Hart (1982)–; el derecho original descrito por Grocio es una “libertad” o “privilegio”, no un derecho-reclamo. Tener un derecho-reclamo sobre un recurso conlleva tener un derecho a excluir a otros de su uso; los otros están obligados a abstenerse de usarlo. Tener una libertad o un privilegio, en cambio, significa algo más modesto, a saber, que otros no tienen derecho a excluir de su uso al titular de la libertad (Salter, 2005, pp. 287-8). Para ilustrar esta diferencia entre tener un derecho-reclamo y tener una mera libertad sobre un recurso *x*, Grocio echa mano de la analogía del teatro que emplea Cicerón en *De finibus bonorum et malorum* (*DJBP*, 2.2.2.1, p. 421). Todos los asistentes al teatro de la ciudad –reza el ejemplo– tienen la libertad de ingresar y ocupar un asiento vacío. Sin embargo, no tienen derecho a algún asiento en particular, ni a ser admitidos una vez que el teatro está completo, ni a excluir la posibilidad de que otros ocupen algún asiento de otro modo que no sea sentándose ellos mismos en el asiento en cuestión.

Ahora bien, tan pronto como las condiciones iniciales de amistad, simplicidad y abundancia dieron paso a la discordia, la sofisticación de los deseos y necesidades, y a la escasez de recursos, los derechos de propiedad privada se volvieron necesarios. Con un número creciente de individuos compitiendo por recursos escasos, ya no sería posible preservar la paz sin una delimitación clara de lo propio y lo ajeno (*DJBP*, 2.2.4, p. 426). Aunque, de acuerdo con la teoría de Grocio, el camino que conduce a la propiedad privada es preparado por cambios en las circunstancias que se van dando espontáneamente, la institución de los derechos de propiedad es convencional (*DJBP*, 2.2.2.5). Ini-

cialmente, los derechos de uso se establecen en virtud de actos individuales no consensuados; pero los derechos de propiedad ulteriores se basan en un acuerdo general (un acto único e irreplicable) que divide formalmente lo que ya había sido tomado en posesión por las partes y permite que todo el mundo pueda conservar la propiedad de lo que ya tenía en su poder. Este acuerdo establece, además, que, en adelante, lo que no se encuentre ocupado por nadie al momento del acuerdo, se convierte en la propiedad de la primera persona que lo toma (derecho del primer ocupante) (*DJBP*, 2.2.2.5, pp. 426-427).⁷³

En el contexto de esta explicación convencionalista del surgimiento de los derechos de propiedad, Grocio se detiene en la situación de aquellos individuos que, al cabo de este proceso, quedan sin propiedad. Concretamente, se pregunta si acaso estas personas no tendrían un derecho a gozar en común de aquellas cosas que ya se convirtieron en propiedad de otras (*DJBP*, 2.2.6.1, p. 433). La respuesta es contundente: “En caso de necesidad extrema, el antiguo derecho a usar las cosas como si aún permanecieran comunes debe revivir” (*DJBP*, 2.2.6.2, p. 434). Grocio es consciente de que su planteo puede

⁷³La tesis de Grocio de que el paso de la comunidad de bienes a la propiedad privada requiere de un contrato fue ridiculizada, entre otros, por Robert Filmer, quien encontraba implausible que toda la estructura del dominio moderno pudiese retrotraerse a un momento de consentimiento colectivo. Más plausible, a juicio de Filmer, era la hipótesis de que Dios había conferido el dominio a Adán y a cada uno de los soberanos que lo sucedieron (*Patriarcha*, pp. 2-3). Aunque la interpretación según la cual la introducción de la propiedad privada en Grocio es convencional es ampliamente aceptada, Richard Tuck la relativiza. Observa que, si bien en el *statu quo* inicial de Grocio no hay propiedad privada, el derecho común de uso es tan parecido a un derecho de propiedad privada que la convención que supuestamente establece el derecho de primer ocupante no es tan determinante como a veces se plantea. “Tal como la presenta –dice– es más el reconocimiento de un derecho que aquello que lo instituye” (Tuck, 1979, p. 77).

resultar extraño, pero sólo si se parte de una comprensión pobre de la finalidad de la propiedad privada:

Quizás a algunos les pueda parecer extraño que plantee esta pregunta, dado que el derecho de propiedad privada parece haber absorbido completamente al derecho que tenía su origen en un estado de comunidad de bienes. Sin embargo, esto último no es así. Debemos considerar cuáles eran las intenciones de quienes introdujeron por primera vez la propiedad individual; y al hacerlo nos vemos forzados a creer que su intención era apartarse lo menos posible de la equidad natural. (*DJBP*, 2.2.6.1, pp. 433-434)

Después de observar que este principio en favor de la necesidad es reconocido “incluso por los teólogos” –entre quienes destaca a Tomás de Aquino– aclara:

El motivo (...) no es, como algunos sostienen, que el propietario de una cosa esté obligado, en virtud de una regla de caridad, a entregarla a quien la necesita; es, más bien, que todas las cosas parecen haber sido distribuidas entre los propietarios individuales con esta reserva benévola en favor del derecho primitivo. (*DJBP*, 2.2.6.4, p. 435)

El tratamiento grociano del derecho de necesidad es de una complejidad notable, al punto de que es posible desagregar este derecho en tres derechos más específicos. En primer lugar, está lo que podríamos llamar “derecho de necesidad *stricto sensu*”, el derecho que tienen las personas que se encuentran en una situación de necesidad extrema a disponer de cosas que son propiedad privada de un tercero aun cuando ello implique empeorar la situación del propietario. En segundo lugar, Grocio considera una variante de este primer derecho, el “derecho de uso inocente”, denominación que alude a lo que puede

hacer una persona con un bien ajeno cuando ello no implica un daño al propietario. En tercer lugar, el derecho de necesidad también implica un “derecho a realizar aquellas acciones que demanda la vida humana” (*DJBP*, 2.2.18, p. 449), como comprar bienes de primera necesidad “a un precio razonable” (*DJBP*, 2.2.19, p. 450).⁷⁴

De acuerdo con el derecho de necesidad en sentido estricto, en virtud de una “reserva benévola”, la existencia de personas en situación de necesidad extrema justifica un retorno a la comunidad originaria de bienes. De este modo, las personas necesitadas quedan habilitadas para usar, consumir y hasta destruir bienes ajenos cuando lo necesitan para subsistir. De hecho, pueden tomarse esta libertad incluso cuando tal cosa empeora la posición de los propietarios.

Grocio proporciona varios ejemplos para ilustrar los alcances de este derecho (*DJBP*, 2.6.3, p. 434). En el mar, cuando hay escasez de provisiones, lo que cada hombre almacenó para sí debe considerarse disponible para el uso común. En caso de incendio, un hombre está habilitado a demoler la casa de su vecino si no tiene otros medios para preservar la propia. De modo semejante, si el barco de *x* se ve enredado en el ancla del barco de *y*, o en las redes del pescador *z*, *x* está habilitado a cortar el ancla o la red si no tiene la posibilidad de desenredarse.

A pesar de que deja claro que la necesidad extrema tiene prioridad frente a la propiedad privada, Grocio aclara que “hay que cuidar que estos privilegios de la necesidad no se extiendan demasiado” (*DJBP*, 2.7, p. 435.). Por un lado, advierte que “todos los medios posibles de-

⁷⁴De este último me ocupo en el tercer apartado de este capítulo, donde presento las posiciones de Grocio, Pufendorf y Locke con relación al comercio (y precio justo) de los medios de subsistencia.

ben ser agotados” antes de contrariar la voluntad y el bienestar de un propietario. En este sentido, la violación de la propiedad ajena debe ser un recurso de última instancia. Antes de tomar por la fuerza lo que es legítimamente de otro, es preciso que el necesitado apele al auxilio del magistrado de turno o suplique al propietario en cuestión que le proporcione aquello que necesita (*DJBP*, 2.7, p. 435). En segundo término, la situación de necesidad que habilita a un hombre a disponer de la propiedad ajena no sólo debe ser extrema. Además, debe ser una situación de la que no se pueda salir de otra manera que tomando algo ajeno.⁷⁵ En tercer lugar, lo tomado debe ser considerado como un préstamo que, en la medida de lo posible, debe ser devuelto al propietario original (*DJBP*, 2.9, pp. 436-437). Por otro lado, Grocio sostiene que nadie está habilitado a tomar algo ajeno en auxilio propio cuando su dueño está en una situación igualmente acuciante, “pues, a igualdad de condiciones, el propietario tiene prioridad” (*DJBP*, 2.8, p. 436).

La justificación del derecho de necesidad que, en circunstancias bien delimitadas, habilita a las personas a disponer de lo ajeno debe buscarse en el fundamento de la propiedad privada grociana: la preservación de la paz y, consecuentemente, también de la especie humana. Al justificar la propiedad privada de este modo, Grocio también establece sus límites: las cosas deben permanecer sujetas a derechos comunes si su apropiación privada no es requerida para la paz (esto es, cuando son abundantes o pueden ser disfrutadas por todos sin conflicto). Cada vez que alguien se apropia de algo de manera privada, el

⁷⁵Esta condición explica por qué, en las teorías posteriores que tenían una visión optimista del desarrollo económico, el derecho de necesidad se vio eclipsado. La tendencia es claramente apreciable en los escritos de Pufendorf y Locke, y se completa en la obra de Hume y Adam Smith (Buckle, 1991).

resto pierde la libertad de usar lo que alguna vez tuvo libertad de usar. Para Grocio, esta pérdida solo puede justificarse si trae beneficios para todos, tales como la reducción o eliminación de los conflictos interpersonales o el incremento de los incentivos para la producción. En otras palabras, la propiedad privada tiene la carga de la prueba; por defecto, hay una libertad de uso cuya vigencia puede prolongarse tanto como su eficacia para cumplir con la finalidad que le da sentido, es decir, la paz y la preservación de los hombres. Como ejemplo paradigmático de un bien que debe permanecer común indefinidamente –puesto que es abundante y puede ser utilizado por todas las naciones sin mayor problema– Grocio destacó el caso de los mares:

La causa que obligó a los hombres a desistir de la costumbre de hacer uso común de las cosas no se aplica a este asunto: pues el mar es una superficie tan extensa que basta para todos los usos que las naciones quieran hacer de él: obtención de agua, pesca o navegación. Lo mismo puede afirmarse del aire. (*DJBP*, 2.2.3.1, pp. 428-9)

Pero si bien la meta inmediata de Grocio era mostrar que los mares abiertos debían permanecer comunes, las implicancias del fundamento que otorga a la propiedad rebasan esta cuestión y alcanzan también a la distribución de los recursos naturales en general y de los bienes de subsistencia en particular.

En su defensa de un derecho de necesidad, Grocio remite al contrato originario que estableció la propiedad privada y afirma que la intención de aquellos que la introdujeron por primera vez tiene que haber sido la de apartarse lo menos posible de las reglas de la igualdad natural. Según plantea, todo contrato personal debe interpretarse siempre a la luz de las intenciones de las partes involucradas. Así,

un juez justo debería dispensar a una persona de la obligación contraída a través de un acuerdo cuando éste se convierte en oneroso a causa de un cambio en las circunstancias en las que fue celebrado y cuando pueda inferirse que las partes no tuvieron el propósito de que esas obligaciones se aplicaran bajo esas nuevas circunstancias (*DJBP*, 2.16.27.1-3). Pues bien, Grocio piensa que si aplicamos este razonamiento general acerca de los contratos personales al caso particular del contrato que introduce la propiedad privada, resulta que, en caso de que alguien padezca una situación de necesidad extrema, se debe hacer una excepción y permitir el uso de lo ajeno. La propiedad privada se instituyó en reemplazo de una situación en la que todo el mundo tenía un derecho de uso. Por tanto, cuando aparece una situación de necesidad, el acuerdo inicial de respetar la propiedad se vuelve oneroso y ya no debería ser obligatorio cumplir con sus exigencias.

Además del derecho de necesidad *stricto sensu*, Grocio reconoce un derecho de “uso inocente” [*innocent profit*]. En contraste con el derecho de necesidad *stricto sensu*, el derecho de uso inocente “no implica un perjuicio para el propietario” (*DJBP*, 2.2.11, p. 438). Si podemos compartir con otros aquellas cosas que a ellos pueden resultarles útiles sin perjuicio propio –pregunta Grocio citando a Cicerón– ¿por qué no habríamos de hacerlo? ¿Por qué no permitir que otro encienda su fuego a partir del propio? ¿Por qué no dejar que otro beba agua del caudal que pasa por mis tierras o transite libremente por ellas si no me veo perjudicado? (*DJBP*, 2.2.12, pp. 438-439)?

El derecho de necesidad en Pufendorf

A diferencia de Grocio, Pufendorf no trata la cuestión de la necesidad en el contexto de una indagación especial sobre los fundamentos

de la propiedad. Si bien desarrolla una teoría de la propiedad –que es, en lo esencial, semejante a la de Grocio–, lo hace en el libro IV de *De Jure Naturae et Gentium*.⁷⁶ En ese libro, el derecho de necesidad no aparece mencionado ni siquiera en el capítulo dedicado a “los derechos sobre las cosas ajenas” (*DJNG*, IV, VIII, 1-12, pp. 408-605).

En cambio, Pufendorf se ocupa del “derecho y privilegio de necesidad” en el contexto de una indagación general sobre la ley natural. El análisis de Pufendorf de esta cuestión puede dividirse en tres partes. En primer lugar, explica por qué, en general, es razonable suponer que las leyes admiten excepciones en caso de necesidad extrema. En segundo término, introduce una clasificación de las necesidades que le sirve para restringir su análisis a las necesidades “simples y absolutas”. Por último, se aboca a determinar qué poder tiene la necesidad para poner en suspenso la aplicación de reglas generales en tres dominios sensibles: la vida o la integridad física del propio cuerpo; la vida o la integridad física de terceros; y la integridad de la propiedad privada ajena.

La “fuerza de la necesidad”, reconoce Pufendorf, es una cuestión controvertida. Por un lado, muchos consideran que la necesidad “conlleva el derecho a hacer muchas cosas que, con independencia de ella,

⁷⁶Con el agregado de algunas distinciones conceptuales dirigidas a resolver contradicciones o bien a aclarar puntos que, a juicio de Pufendorf, Grocio expresa de manera imprecisa. Una novedad que introduce en relación a la descripción del *statu quo* inicial de Grocio es la distinción entre una comunidad originaria negativa (un estado primigenio en el que nadie es propietario de nada) y otra positiva (una situación de partida en la que todos tienen derechos de propiedad sobre una porción indeterminada del común). Sin embargo, esta innovación resulta irrelevante para el tema que nos ocupa, en cuanto que, a diferencia de Grocio, Pufendorf niega que el derecho de necesidad implique un retorno a la comunidad originaria de bienes.

se considerarían prohibidas”. Por otro lado, también hay quienes “parecen atribuirle muy poca o ninguna importancia en la determinación de la moralidad de las acciones” (*DJNG*, II, VI, 1, p. 295). Con el propósito de introducir su propia posición, Pufendorf plantea la pregunta de

qué fuerza tiene la necesidad de seguridad para liberar un acto de la obligación que imponen las leyes generales. En otras palabras, [la pregunta de] si a veces no debemos hacer lo que la ley prohíbe, u omitir lo que exige, cuando, sin que sea nuestra culpa, nos encontramos en una situación que nos impide asegurar nuestra preservación de otro modo. (*DJNG*, II, VI, 1, p. 296)

La cuestión de fondo es qué se puede *suponer* cuando la ley no es explícita acerca de casos particulares. Lo adecuado en tales casos, según Pufendorf, es aplicar el principio de equidad. Este principio prescribe corregir o interpretar la ley toda vez que pueda mostrarse que no cubre un caso particular razonablemente. Como no todos los casos pueden ser previstos por el legislador, sostiene, corresponde a los jueces aplicar e interpretar la ley y hacer las excepciones que el legislador hubiera hecho en caso de haber podido prever todas las circunstancias particulares en que se aplicaría la ley.

Frente los casos de necesidad extrema –esto es, cuando hay riesgo inminente y cierto de que alguien muera de hambre–, la posición de Pufendorf es semejante a la de Grocio. Ninguna ley o institución humana tiene “tanto poder como para que (...) un hombre deba morir de hambre por no apartarse de la manera acostumbrada y usual de proceder” (*DJNG*, II, VI, 5, p. 302). Según Pufendorf, esta conclusión puede ser inferida fácilmente de la mera consideración de dos cosas. En primer lugar, la naturaleza de los hombres, quienes, por definición,

son frágiles e incapaces de evitar aquello que conduce a su destrucción pero que, al mismo tiempo, tienen un deber y un derecho naturales a hacer todo lo posible por garantizar su propia preservación:

Cualquiera sea el derecho o privilegio o indulgencia que confiera la necesidad, sólo procede del hecho de que un hombre no puede dejar de hacer todos los esfuerzos que estén a su alcance para preservarse, por lo que no es fácil suponer que sobre él recaiga una obligación tal que sobrepase el celo por su seguridad. (*DJNG*, II, VI, 1, p. 296)

En segundo lugar, otro elemento que, a juicio de Pufendorf, confiere fuerza a la necesidad, surge de considerar el propósito general que guía la sanción de todas las leyes. Quienes las sancionan,

en tanto que tienen como propósito la promoción, a través de las leyes e instituciones, de la seguridad y ventaja de los hombres, se supone que siempre tuvieron ante sus ojos la debilidad de la naturaleza humana, y el hecho de que el hombre no puede hacer nada por evitar o repeler aquello que lo lleva a la destrucción. Por esta razón se supone que la mayoría de las leyes (...) hacen una excepción en caso de necesidad, o no imponen una obligación cuando cumplirla conduzca a algún mal destructivo de la naturaleza humana. (*DJNG*, II, VI, 2, p. 296)

Una vez planteada la cuestión de la fuerza de la necesidad en términos generales, Pufendorf se pregunta qué poder confiere la necesidad de seguridad con relación a la propia vida o a la propia integridad física. En términos generales, afirma, un hombre no tiene ningún derecho sobre su cuerpo: no le está permitido destruirlo, deformarlo ni mutilarlo. Sin embargo, admite que estas acciones, por lo general prohibidas, podrían aceptarse en caso de necesidad extrema. Por

ejemplo, a un hombre le debería estar permitido amputar una parte infectada de su cuerpo si se trata de la única manera de salvar su vida (*DJNG*, II, VI, 3, p. 298).

Una cuestión semejante es la de qué derechos confiere la necesidad sobre otras personas. A propósito de ello, opina que alimentarse con el cuerpo de otros hombres cuando no existe otra forma de mantenerse con vida es algo “digno de conmiseración pero no en sí mismo pecaminoso” (*DJNG*, II, VI, 3, p. 298). La misma lógica se aplica en caso de naufragio, cuando un grupo de personas se disputa un bote salvavidas demasiado pequeño para albergar a todos. ¿Es permisible empujar a alguno al agua contra su voluntad, si ello impide que el bote se hunda y mueran todos? (*DJNG*, II, VI, 3, p. 299). Pufendorf evalúa varios escenarios distintos pero en todos los casos concluye que la necesidad justifica acciones que estarían prohibidas en condiciones normales.

Por último, analiza la cuestión de “si la necesidad de preservar nuestra vida nos confiere un derecho sobre la propiedad de otros” (*DJNG*, II, VI, 5, p. 301). Según Pufendorf, para dar una respuesta definitiva a esta cuestión se deben considerar las principales razones por las que se introdujo la propiedad. Por un lado, la propiedad privada tiene como finalidad la paz: surge con el fin de prevenir las disputas que inevitablemente se suscitan en la comunidad originaria una vez que las personas se vuelven numerosas y los bienes, escasos. Además, la propiedad privada estimula la laboriosidad de las personas, en la medida en que cada uno tiene que asegurarse sus posesiones por medio de sus esfuerzos y no puede simplemente contar con lo ya disponible o con la producido por otros. Lejos de excluir el auxilio mutuo, la propiedad privada lo posibilita e, incluso, lo exige:

la propiedad no fue individuada para impedir que los hombres la usen en beneficio de terceros, ni para que se regodeen solitariamente en las riquezas que atesoraron, sino simplemente para que puedan disponer de su uso a su antojo. Tras la introducción de la propiedad sobre las cosas, los hombres no sólo pudieron desarrollar el comercio para beneficio de toda la humanidad sino, además, dar muestras de compasión y bondad hacia los otros. (*DJNG*, II, VI, 5, pp. 301-2)

Por cierto, Pufendorf reconoce la posibilidad de conflicto entre la fuerza de la propiedad y la fuerza de la necesidad: “la fuerza de la propiedad es tal que un hombre está tan habilitado a disponer de su propiedad, como obligado a entregarla” (*DJNG*, II, VI, 5, p. 302). Procura, entonces, encontrar ese delicado equilibrio que significa delimitar el ámbito de aplicación del derecho de necesidad de modo tal de garantizar a los necesitados el acceso a los medios de subsistencia pero sin dejar de reconocer el título de quien se ve obligado a permitir a otro el uso de su propiedad.

El énfasis de Pufendorf en el interés del propietario se ve reflejado en las condiciones que establece para la aplicación del derecho de necesidad. En primer lugar, insiste en que es necesario seguir un “debido procedimiento”: de manera inmediata, la propiedad no puede ser tomada sin la anuencia del propietario; en caso de que éste se resista a entregarla por iniciativa propia, un siguiente paso es solicitar el permiso de una autoridad judicial; un último recurso (aunque aceptable si los otros pasos no surten efecto) es recurrir a la acción directa. Otra exigencia que Pufendorf considera necesaria, “en la medida de lo posible”, es la restitución, al menos

cuando el artículo tomado sea de gran valor o de un valor tal que el propietario no pueda permitirse entregarlo sin recibir nada a cambio. Si el artículo es de poco valor, empero, y su pérdida no conlleva un perjuicio para quien antes lo poseía, será suficiente que quien lo tome muestre gratitud llegado el momento. (*DJNG*, II, VI, 6, p. 306)

Además de las condiciones de “procedimiento debido” y de restitución, Pufendorf considera que la necesidad que justifica la transferencia de un propietario hacia un necesitado debe ser extrema, no atribuible a la pereza o negligencia de quien la padece (*DJNG*, II, VI, 6, p. 304) y no evitable por otros medios (*DJNG*, II, VI, 5, p. 302). Asimismo, la persona de la que se requiere la transferencia no debe encontrarse en una situación tal que, luego de entregar lo demandado, quede tan necesitada como la persona a la que acaba de socorrer (*DJNG*, II, VI, 6, p. 305). Como vimos más arriba, estas limitaciones ya habían sido contempladas en la teoría de Grocio. Sin embargo, Pufendorf le reprocha a Grocio la contradicción que implica reconocer estas condiciones y sostener, al mismo tiempo, la tesis de que, en caso de necesidad, se produce un retorno al estado de comunidad originaria:

si, acuciado por la necesidad, algún hombre tiene garantizado el derecho a hacerse de la propiedad de otros para su propio uso, como si ésta se encontrara abierta a todos, no parece haber ninguna buena razón para que un hombre, siendo suficientemente fuerte, no quite estas posesiones a un propietario que se encuentra en una idéntica situación de necesidad. Y, sin embargo, esto no es permitido por Grocio. Por otra parte, si se parte de la base de que se encuentran abiertas a todos, tampoco debería ser necesari-

rio restituir estas cosas tomadas en justicia. (...) De este modo, en mi opinión, todo este asunto queda mejor explicado en mi teoría. (*DJNG*, II, VI, 6, p. 304)

Comercio de bienes de subsistencia, precio justo y pobreza extrema: las posiciones de Grocio, Pufendorf y Locke

Según Grocio, la necesidad extrema no sólo otorga la licencia de utilizar o consumir bienes de subsistencia sin el consentimiento de sus legítimos propietarios. Esta licencia se extiende, además, a la realización de otras “acciones necesarias para la vida”. Entre estas últimas, debe contarse la posibilidad de comprar bienes de primera necesidad “a un precio razonable” (*DJBP*, 2.2.19, p. 450). Ahora bien, si un hombre tiene garantizado el derecho a comprar bienes de primera necesidad, esto necesariamente implica la obligación de ponerlo a la venta por parte de quienes tienen un excedente. Según Grocio, lo único que dispensaría a un propietario de vender sus bienes a alguien que los necesita sería necesitar esos bienes tanto como quien pretende comprarlos (*DJBP*, 2.2.19, p. 450). Asimismo, el derecho que tienen todos los hombres a comprar los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades básicas implica que los bienes de subsistencia deben ser vendidos “a un precio razonable”. Con todo, Grocio no dice mucho más con relación a la cuestión del precio justo de los bienes de subsistencia.

Pufendorf aborda la cuestión del comercio y el precio de las cosas en el libro v del *De Jure Naturae et Gentium*, a continuación de su análisis relativo a la propiedad y no, como Grocio, en el marco de su tratamiento del derecho de necesidad. Considera lógico y razonable abordar la cuestión del precio inmediatamente después de explicar los orígenes de la propiedad privada: “las cosas susceptibles de propiedad difieren

en su naturaleza”, “no sirven todas para satisfacer todas las necesidades humanas”, y a menudo sucede que muchos hombres tienen mucho de una misma cosa y necesitan de lo que tienen otros. Entonces, se hace necesario el comercio y, consiguientemente, una pauta o medida para comparar lo que se intercambia (*DJNG*, V, I, 1, p. 675).

A diferencia de Grocio, Pufendorf sí parece esbozar una rudimentaria teoría de los precios. Su posición es que el fundamento del precio de una cosa o acción es la aptitud (objetiva) que tiene esa cosa o esa acción para satisfacer las necesidades de la vida o para hacerla más ventajosa o placentera, y no el grado en que se necesita (subjetivamente), posición que Pufendorf atribuye a Grocio (*DJNG*, V, I, 4, p. 676), aunque esto último sí es, en los hechos, uno de los múltiples factores que determinan que un precio suba:

objetos de uso diario como, primariamente, el alimento o el vestido o las armas aumentan de precio cuando su escasez se combina con la necesidad, como puede verse en tiempos de hambruna o en viajes difíciles y prolongados, cuando el hambre y la sed deben ser apaciguados y la vida, preservada a cualquier precio. (*DJNG*, V, I, 8, p. 685)

Con todo, para Pufendorf esto no plantea ningún problema moral: cada hombre está habilitado a fijar el precio de un artículo de su propiedad como le plazca, en cuanto que, en ese estado, el hombre es árbitro último de sus posesiones y acciones. Y aunque yo pusiera un precio desorbitante a una cosa mía, nadie puede quejarse, pues no es asunto de nadie más que mío cuán rico pueda volverme mi extravagancia, mientras que aquellos que sienten que mi precio es demasiado alto, simplemente tienen la opción de dejarme en posesión de lo que es mío. De modo que, si un hombre quiere tener

algo mío, debe pagar el precio que he decidido ponerle. (DJNG, V, I, 8, p. 685-6)

Al pasar, Pufendorf concede que puede haber una justa causa para reclamar “sólo si un hombre, por falta de humanidad, por odio o por envidia, se rehúsa a venderle a alguien necesitado cosas de las que dispone en abundancia, o sólo está dispuesto a compartirlas en condiciones leoninas” (DJNG, V, I, 8, p. 686). Con todo, considera que “no se le puede reprochar pecado alguno por no dejar pasar la oportunidad de lucro” (DJNG, V, I, 8, p. 686).

Muy distinta es la posición de Locke en “Venditio”:

Si se me pregunta cuál es la medida que debería regir el precio al que se vende de modo de mantener a éste dentro de los límites de la equidad y la justicia, en resumidas cuentas yo diría que es la siguiente: el precio del mercado en el que se vende. Pienso que quien se atiene a esto en lo que sea que vende –suponiendo que sus mercancías estén exentas de defectos– estará libre de que se le impute robo, extorsión, opresión u otro cargo. (Venditio, p. 340)

“Justicia” es aquí una categoría que se predica de los intercambios comerciales: estos se realizan con justicia cuando se ajustan al precio del mercado en el que se vende.⁷⁷ Locke explica esta idea analizando una serie de casos hipotéticos.

⁷⁷Cómo se fija ese precio es una cuestión que Locke no aborda en “Venditio” y que escapa al interés que este escrito reviste para nuestra argumentación. Con todo, dada la terminología que emplea, no está de más aclarar que cuando se refiere a “precio de mercado” [“market price” o “market rate”] no emplea el concepto en el sentido técnico que más tarde le otorgaría Adam Smith –esto es, el precio que surge del libre juego de la oferta y la demanda–. Se refiere simplemente al precio del mercado en el que se vende –un espacio real en un tiempo determinado– sin expedirse acerca del modo en que ese precio es establecido.

El primer escenario analizado plantea la siguiente disyuntiva: “¿puede un hombre vender este año a 10 chelines el costal de trigo que el año anterior vendía a 5?” (*Venditio*, p. 340). Su respuesta categórica es que, si 10 chelines es el precio del mercado en el que vende *ahora*, debe vender a ese precio y no a uno menor. Por un lado, hacer otra cosa sería autofrustrante –dice Locke– en el sentido de que, si intentara vender el trigo de este año al precio del año anterior, otro comerciante “se lo compraría a este precio rebajado y se lo vendería a otros al precio del mercado de modo tal de sacar provecho de su debilidad y quedarse con una parte de su dinero” (*Venditio*, p. 340). En otras palabras, la perspectiva de la ganancia económica actúa como incentivo para que los individuos se dediquen a la reventa, con el resultado de que los revendedores se quedarían con un ingreso que, de otro modo, hubiese ido a parar al vendedor de trigo original. Para peor, los compradores tampoco se verían beneficiados. La conclusión es que el comerciante que vende a un precio menor al del mercado, ya sea para sacar ventaja de sus competidores o para beneficiar a los consumidores, terminaría por ver frustrado cualquiera de estos dos objetivos.⁷⁸

Pero vender a un precio diferente, además de infructuoso, es, según Locke, injusto. ¿Qué pasa –se pregunta– si el comerciante de trigo, movido por un sentido de la caridad, decide venderles a los pobres (y sólo a ellos) a un precio inferior al del mercado en el que vende?

⁷⁸Para evitar esto podría proponerse venderles más barato *sólo a los consumidores* (no a los intermediarios), pero en los hechos –observa Locke– sería imposible discriminar entre consumidores finales e intermediarios (potenciales revendedores): “El comerciante no puede saber si el comprador (...) no lo volverá a vender para quedarse, así, con el dinero que él pierde” (*Venditio*, p. 340).

La respuesta es que “esto es, desde ya, caridad, pero no es lo que la justicia propiamente dicha exige”: si es injusto venderle el costal a un hombre pobre a 10 chelines, es igualmente injusto venderle el costal a un hombre rico al mismo precio, “pues la justicia no tiene sino una única medida para todos los hombres” (*Venditio*, p. 340). El principio moral que establece Locke es, entonces, que la justicia exige que todos sean tratados por igual y, por eso, el precio del mercado es el precio justo: se aplica por igual a todos, sin discriminar entre pobres y ricos. Cualquiera que vende una misma mercancía a un precio a una persona y a otro precio a otra, por tanto, viola el principio de justicia.

Locke refuerza su tesis mostrando que el caso inverso –vender a alguien un bien a un precio *superior* al del mercado en el cual se vende– es igualmente injusto: “el que se aprovecha de la ignorancia, la fantasía⁷⁹ o la necesidad de un tercero para venderle a alguien cinta, ropa, etc., más caro de lo que lo haría a otra persona, le está robando” (*Venditio*, p. 341). Esta idea es ilustrada con tres ejemplos. En el primero, el vendedor intenta aprovecharse de la “fantasía” de su comprador. Obnubilado por los encantos excepcionales de un caballo que desea adquirir

A pide a B £40 por un caballo que en un mercado o feria no costaría más de £20. Ahora bien, supongamos que B se rehúsa a entregar £40 y al otro día entra en escena C, quien también desea comprar el caballo siendo tanta su necesidad de poseerlo que estaría dis-

⁷⁹“*Fancy*” en el original. En otros textos Locke traza una distinción entre “necesidades de fantasía”, puramente superfluas, y “necesidades de naturaleza”, que son “aquellas contra las que la razón solamente, sin ningún otro auxilio, es incapaz de defendernos ni de impedir que nos perturben”, como los dolores físicos, la sed, el frío, la fatiga, etcétera (*Thoughts*, §107).

puesto a perder por él un negocio mucho más importante. A sabe de su necesidad. Si hiciera pagar a C £50 por un caballo que hubiese vendido a B por £40, lo estaría perjudicando y cometería extorsión. Al no venderle a él el caballo, como se lo vendería a otro, al precio de mercado, que era £40, y aprovecharse de la necesidad de C para exigirle por medio del chantaje £10 más de lo que en su propio parecer era su justo valor –siendo el dinero de un hombre igual de valioso que el de otro–, le está robando. (*Venditio*, p. 341)

Otro caso similar es el siguiente:

En altamar, un barco que tiene un ancla de sobra se encuentra con otro que las ha perdido todas. ¿Cuál sería el precio justo al que debería vender su ancla al barco que la necesita imperiosamente? A esto respondo que el mismo precio al que vendería ese ancla a un barco que no se encuentra en esa situación de necesidad. Pues éste continúa siendo el precio de mercado por el cual uno le daría a cualquiera cualquier cosa que no se encuentre necesitando de este modo. (*Venditio*, p. 343)

La diferencia con el caso anterior es que aquí, en lugar de estar aprovechándose de la “fantasía” o deseo del potencial comprador, el comerciante se está aprovechando de su imperiosa *necesidad* (de no concretarse la transacción, los tripulantes del barco sin ancla se encontrarían en un serio peligro). Pero la concepción de la justicia como trato imparcial aparece con igual claridad.

Por último, Locke brinda un ejemplo que vincula explícitamente la cuestión del precio justo con el principio de la caridad. El caso compara dos ciudades: una –Ostend– donde nadie pasa hambre y el trigo se vende a 5 chelines el costal, y otra –Dunkirk– en la que, por el contra-

rio, impera el hambre y el costal se vende a 20 chelines. Locke sostiene que vender trigo a los necesitados de Dunkirk por encima del precio del mercado es tan injusto como hacerlo por debajo de ese precio. No encuentra injusticia alguna en que, en esta ciudad golpeada por el hambre, el comerciante de una tercera ciudad –Danzig– venda el trigo cuatro veces más caro de lo que lo vende en la primera, “pues vende al precio que fija el mercado en el que se encuentra, y no le vende más barato a Thomas de lo que le vendería a Richard” (*Venditio*, p. 342).

Pero si bien la justicia, entendida como trato imparcial, es el principio fundamental por referencia al cual debe regirse el intercambio entre individuos, Locke deja en claro que, en ciertas ocasiones, debe priorizarse la caridad. Es perfectamente justo vender los propios productos al precio del mercado en el cual se vende, pero puede haber circunstancias excepcionales en las que la caridad demande una acción que está por encima de lo que exige la justicia. La conducta maximizadora del vendedor, por justa que sea, no debe ir tan lejos como para hacer que los habitantes de su pueblo mueran de hambre. Es legítimo que el vendedor busque vender el trigo al máximo precio posible,

con todo, si lo eleva hasta el punto en que tienen que darle más de lo que son capaces, o se aprovecha a tal extremo de sus necesidades presentes que no les deja medios para subsistir, entonces ofende el principio común de la caridad que lo alcanza en tanto que hombre y, de morir alguno de éstos de hambre, sin duda se lo considerará culpable de homicidio. (...) *está obligado a sufrir alguna pérdida y transferir algo de lo propio para salvar a un tercero de morir de hambre.* (*Venditio*, pp. 342-343, énfasis agregado)

| CAPÍTULO 5 |

La impronta puritana

La influencia de Grocio y de Pufendorf en el tratamiento lockeano de la necesidad y la propiedad fue señalada por numerosos autores.⁸⁰ En comparación, la impronta del pensamiento calvinista suele subestimarse. Sin embargo, como veremos a continuación, también resulta clave, sobre todo para comprender la visión de la pobreza que tenía Locke, quien la consideraba ante todo como un signo de corrupción moral. Si los pobres eran responsables por su situación, además de prestarles asistencia se imponía la necesidad de disciplinarlos y reconducirlos por la senda del trabajo, la abnegación y la moderación racional del afán adquisitivo.

La ética protestante y la racionalidad apropiadora

El intento de vincular el protestantismo puritano con el ascenso del capitalismo –y, más en general, con la transición hacia el orden político, económico e ideológico que encontró sus primeras expresiones en las revoluciones inglesas de 1648 y 1688– es, sin duda, uno

⁸⁰En su artículo “The Calvinist Origins of Lockean Political Economy”, Richard Boy acuña la fórmula “tesis Grocio - Pufendorf” [*the Grotius - Pufendorf thesis*] para referirse al señalamiento reiterado de la influencia de estos dos autores en Locke, y explica el contenido de esa tesis como la afirmación de “una continuidad o de, al menos, una serie de cambios sucesivos y progresivos en el pensamiento iusnaturalista del período temprano-moderno” (Boyd, 2002, p. 31).

de los grandes aportes que hizo Weber a la comprensión del mundo occidental moderno. Uno de los pilares sobre los que descansaba su hipótesis sobre la existencia de un nexo decisivo entre la confesión reformada (en especial, en su variante calvinista) y el desarrollo del “espíritu capitalista”, esa “mentalidad que aspira a obtener un lucro mediante el ejercicio sistemático y disciplinado de una profesión”, era la doctrina de la predestinación. De acuerdo con Weber, como efecto de este dogma que excluía toda posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental y dejaba a las personas sumidas en una completa incertidumbre respecto de su destino final,⁸¹ se esparció un sentimiento de profunda soledad y angustia. Para lidiar con este malestar, el protestantismo proponía dos métodos: o que cada individuo se autoafirmase con vehemencia como elegido, o que procurara obtener esta seguridad recurriendo a un trabajo metódico y constante (Weber, 1979, pp. 138-9). De estas dos maneras, se suponía, las personas podrían sentirse seguras de ser receptoras de la gracia divina. Mientras que el primer camino, impulsado por Lutero, condujo a cultivar el sentimiento místico, el segundo, propio del calvinismo, promovió el ascetismo y la laboriosidad (Weber, 1979, p. 142). Un complemento natural de esta exaltación del trabajo incesante fue la condena moral y el combate del desempleo, la vagancia y la mendicidad (Weber, 1979,

⁸¹Según esta doctrina, expuesta en la *Confesión de Fe de Westminster* (1647), al caer el hombre en el pecado original, su voluntad pierde completamente la capacidad de encaminarse al bien espiritual y a la bienaventuranza. Por decreto, en virtud de su omnipotencia, Dios destina a algunas personas a la vida eterna y condena a otras a la muerte. Pero ocurre que las personas destinadas a la vida eterna son elegidas por libre amor y gracia, no por mérito propio (esto es, no por sus buenas obras o su fe). De igual modo, los destinados al infierno no son condenados por demérito propio (esto es, por sus pecados o su falta de fe).

p. 226). Además de incentivar el trabajo constante y el lucro racional, el puritanismo inglés también abogaba por una disciplina corporal y espiritual rigurosa que debía mantener a raya las tentaciones y disipaciones de la llamada “vida impura”, y que alcanzaba absolutamente todos los ámbitos de la vida humana –desde la esfera del trabajo hasta la familiar, pasando por la alimentación, el empleo del tiempo de ocio, etcétera (Weber, 1979, pp. 217-218).

Al revelar las repercusiones económicas y sociales del puritanismo, el trabajo de Weber dejaba al descubierto un aspecto ignorado de la idiosincrasia del capitalismo moderno. En efecto, una conclusión paradójica que Weber extrae de su análisis es que el “afán de lucro, la tendencia a enriquecerse –sobre todo, monetariamente– en el mayor grado posible, son cosas que nada tienen que ver con el capitalismo” (Weber, 1979, pp. 8-9). De este modo, planteaba la necesidad de abandonar un concepto “elemental e ingenuo” del capitalismo para pasar a concebirlo “como el freno o, por lo menos, como la moderación racional” de ese impulso lucrativo irracional con el que se lo suele asociar (Weber, 1979, pp. 8-9). Sin ánimo de intervenir en la polémica sobre la plausibilidad historiográfica de la tesis de Weber,⁸² por cierto muy discutida, sólo tomaré su concepto de “ética protestante” –el conjunto de valores y prescripciones que engloba– con el objetivo de rastrear su influencia en el tratamiento que hace Locke de la pobreza, la explicación de sus causas y los métodos –punitivos y educativos– que propone para paliarla.

⁸²Con posterioridad a la aparición de *La ética protestante...*, algunos autores adoptaron o reforzaron la hipótesis de Weber (Troeltsch, 1924; Tawney 1947), otros la rechazaron (Hill, 1958; 1964; 1972; Samuelsson, 1961; Trevor-Roper 1967), y algunos otros se propusieron rectificarla o debilitarla (Walzer, 2008).

La pobreza como un estigma moral

El punto de partida de Locke en el *Report* son dos datos fácticos que guardan entre sí una conexión causal: el notable aumento del número de indigentes y el consiguiente incremento de los impuestos destinados a su manutención (*Report*, p. 183). Probablemente sea anacrónico esperar otro tipo de análisis de un filósofo del siglo xvii, pero lo cierto es que Locke no identifica ni dimensiona suficientemente la multiplicidad de factores económicos, sociales y demográficos que agravaron el problema de la pobreza en su tiempo. En cambio, para explicar dicho fenómeno, apela a los prejuicios sociales y las doctrinas religiosas circulantes en la Inglaterra del siglo xvii. A juicio de Locke, no es la guerra, ni la escasez global de alimentos o de empleo lo que genera pobreza. Tampoco la propiedad privada como institución conduce *per se* a que algunos hombres vivan en la miseria. De hecho, considera que ocurre más bien todo lo contrario: debidamente limitada, la propiedad privada de la tierra beneficia a todos (ST, §§40-46). La conclusión de Locke es que:

[e]l incremento del número de pobres debe responder (...) a alguna otra causa [distinta de la escasez] y ésta no puede ser otra que el relajamiento de la disciplina y la corrupción de las costumbres; el hecho de que la virtud y la laboriosidad, por un lado, sean tan frecuentes como el vicio y la holgazanería por el otro. (*Report*, p. 184)

Como se puede ver, descartadas la guerra, la escasez global y la propiedad privada como posibles causas de la pobreza, para Locke sólo restan dos explicaciones: la incapacidad para trabajar de algunos y la aversión al trabajo, el “relajamiento de la disciplina y las costumbres” en los sectores populares. Es evidente, entonces, que ante todo

Locke concibe a la pobreza como un estigma, un índice de la corrupción moral de quienes la padecen. Esa corrupción moral es individual pero compromete, en definitiva, al bienestar de toda la sociedad: las personas pobres no sólo no contribuyen a la prosperidad del conjunto, sino que la obstaculizan, en tanto que reclaman recursos de quienes sí lo hacen (*Report*, p. 184; p. 189).

Asociar la condena lockeana de la ociosidad y la correlativa exaltación del trabajo con los valores morales del puritanismo no es algo completamente novedoso. Aunque al pasar, Macpherson considera que Locke describe a los pobres como seres inferiores (tanto por referencia a parámetros morales como de racionalidad) y observa que:

[e]xiste una semejanza sugestiva entre esta visión de los pobres y la concepción calvinista del estatus de los no elegidos (...) grupo que en su mayoría coincidía, aunque no completamente, con el de los no propietarios. (Macpherson, 2005, p. 227)

Aunque desde una comprensión muy distinta de la filosofía política de Locke, John Dunn también asocia la concepción lockeana de la pobreza con el calvinismo (Dunn, 1969, p. 259).⁸³ A su juicio, el tópico que hay que tomar en cuenta para rastrear la impronta puritana en el pensamiento de Locke es, sobre todo, la doctrina de la predestinación en la que se había enfocado Weber –conocida también como “doctrina del llamado” o “doctrina de la vocación” (Dunn, 1969, pp. 217-228)–. Según la reconstrucción que hace Dunn de esta doctrina, los hombres habían sido traídos al mundo por Dios y llamados por Él a cumplir cierta misión que debían y podían discernir con tan sólo reflexionar

⁸³También lo hace Hundert (1972, p. 9).

acerca de sus dotes y condición social (Dunn, 1969, pp. 222-223). Una vez reconocida esa vocación, debían cumplirla con energía y convicción, y satisfacer de ese modo su aspiración a la trascendencia. Tal es así que por entonces la sola indecisión crónica –o, al menos, mantenida por un tiempo más que prudente– para abrazar una vocación determinada ya despertaba una fuerte condena social, lo mismo que toda “tentación” que pudiera desviar a los hombres de la senda recta que su “llamado” les trazaba. Ahora bien, el problema es que la “doctrina del llamado” no comprende reglas unívocas que establezcan qué es, concretamente, lo que un hombre tiene que hacer o dejar de hacer.⁸⁴ En principio, la acumulación del capitalista y el trabajo intensivo del pequeño campesino podían ser caminos igualmente válidos. Esta indeterminación del llamado tenía por consecuencia el conducir a las personas a maximizar sus esfuerzos. Como no había ningún umbral de suficiencia en las demandas morales impuestas a los mortales, todos se afanaban desesperadamente por recibir una señal inequívoca de la aprobación divina. Y fue así como muchos llegaron a disciplinar casi todos los aspectos de sus vidas (Dunn, 1969, p. 224).

Lógicamente, dentro de este paradigma, la recreación y el descanso sólo eran permisibles en la medida en que fueran funcionales al cumplimiento del llamado divino. Los encantos de la recreación sólo eran considerados inocentes por el cansancio físico del cual debían ser el resultado y como forma de reponer las energías agotadas en el trabajo con vistas a acometer la nueva labor por delante. Las únicas metas que

⁸⁴En este sentido, señala Dunn, la ética puritana era una ética de la intención: no proporcionaba un conjunto preciso de reglas de conducta, sino un deber de aspiración a la trascendencia y un llamado –indeterminado– que acatar para satisfacer esa aspiración. Cf. Dunn (1969, p. 224).

habilitaban a las personas a no trabajar eran la preservación de la salud y la recuperación de fuerzas. En el mundo creado por Dios no había espacio para una clase ociosa: los no industriosos eran pecadores, contrariaban la voluntad divina al no cumplir con las obligaciones morales implicadas en el llamado de Dios. Por eso los pobres debían ser castigados, disciplinados y reconducidos, por los medios que fuera necesario, a la buena senda (Dunn, 1969, p. 277). De este modo, en la doctrina de la vocación el calvinismo unía dos elementos implícitos en su concepción del trabajo, el cual era, a la vez que un medio de disciplinamiento, la forma de autoafirmación de los piadosos (Walzer, 2008, pp. 227-228).

No hay dudas de que a la hora de diseñar su propuesta para asistir a los pobres Locke también toma en cuenta consideraciones de eficiencia. Emplear de modo máximamente racional los recursos disponibles y afectar lo menos posible el sistema de incentivos son dos preocupaciones evidentes en su proyecto para reformar la Ley de Pobres. El *Report* destaca la importancia de no “desaprovechar” fuerza de trabajo y de que, en la medida de lo posible, las personas generen ellas mismas los recursos que consumen. Como ya hemos señalado, para Locke la pobreza no sólo es una marca de inmoralidad sino, además, una “carga” para la sociedad, idea que reitera casi obsesivamente a lo largo de su escrito. Priorizar todo lo posible el derecho del propietario no sólo es un deber de justicia, sino que también es una condición *sine qua non* para incentivar a las personas a ser productivas. Sólo si se les asegura que podrán disponer de los frutos de su trabajo se sentirán motivadas a generarlos en cantidades que superen sus posibilidades de consumo.

Con todo, la relevancia que Locke otorga al trabajo, su condena de la ociosidad y las medidas que propone para disciplinar, educar y ocu-

par a los pobres que reclaman ayuda tienen también un cariz religioso-moral difícil de negar. La propuesta de clausurar tabernas en las que se expendían bebidas alcohólicas es típica del moralismo puritano. Pero hay que señalar que en el *Report* la religión no sólo se hace presente, indirectamente, a través del ascetismo de la moral puritana, sino también de manera más explícita: “Las calles –se lamenta Locke– están por todas partes abarrotadas de mendigos, para incremento de la holgazanería, la pobreza, la villanía, y para deshonor del cristianismo” (*Report*, p. 190). El vagabundeo contradice los principios de la religión, en la medida en que desconoce el mandato de trabajar, de responder al llamado de Dios a través de la práctica sistemática de un oficio. En este sentido, Locke consideraba que difundir la religión podía ser un modo de inculcar una cultura del trabajo en quienes suponía con menos oportunidades de adquirirla en el hogar. Las “escuelas de trabajo”, considera Locke, no sólo son ventajosas por razones económicas –esto es, en tanto que medio para poner a trabajar a los niños, fuerza de trabajo desaprovechada–, sino porque

de este modo, [los niños] se verán obligados a asistir de manera regular a la Iglesia, cada domingo (...) con lo cual se les podrá inculcar cierto sentido religioso; mientras que, por lo general, en su medio originario de crianza, permanecen tan ajenos a la religión y a la moralidad como a la virtud del trabajo. (*Report*, pp. 191-2).

Para ahondar en el vínculo entre pobreza y corrupción moral en Locke, es esclarecedor indagar en su teoría de las acciones intencionales, puesto que en ese contexto Locke ofrece una explicación para el vicio de la holgazanería que atribuye a los pobres toda la responsabilidad por su situación.

De acuerdo con Locke, lo que impulsa a las personas a permanecer en un mismo estado o a persistir en una misma conducta es la satisfacción subjetiva que ello produce; y lo que las insta a actuar (y a trabajar) siempre es una sensación de malestar o de insatisfacción:

Cuando un hombre está perfectamente satisfecho con el estado en que se encuentra, lo que acontece cuando está absolutamente libre de todo malestar, entonces, ¿qué industria, qué acción, qué voluntad le queda si no la de continuar en el mismo estado? (...) Y es así como el sabio Autor de nuestro ser, de acuerdo con nuestra constitución y traza, y sabiendo qué sea lo que determina la voluntad, ha querido poner en el hombre el malestar del hambre y de la sed y de otros deseos naturales que se repiten a su tiempo y mueven y determinan la voluntad de los hombres para su propia conservación y para la continuación de la especie. (*Ensayo*, II, XXI, §34)

Estos malestares que determinan a la voluntad a actuar proceden de diversas fuentes. Una son los dolores corporales, como los “producidos por la indigencia, por la enfermedad o por ciertos daños externos (...), dolores que, cuando se experimentan y son violentos operan las más de las veces forzando la voluntad” (*Ensayo*, II, XXI, §57). Otra fuente de malestar es nuestro deseo de bienes ausentes. Estos deseos, a su vez, se originan en el juicio que nos formamos de esos bienes ausentes. Ahora bien, ocurre que algunos de estos juicios pueden ser equivocados. Este falibilismo explica, según Locke, la conducta de aquellos que, estando capacitados para trabajar, eligen (desean) no hacerlo. Nuestros juicios acerca de un bien o un mal presentes –dice Locke– siempre son correctos (*Ensayo*, II, XXI, §58). Donde sí existe la posibilidad de error es en los juicios que hacen los hombres acerca de

los bienes y males futuros, motivo éste del descarrío de sus deseos (y, por ende, de las acciones u omisiones moralmente reprobables que estos deseos desencadenan). Si cada acción concluyera en sí misma y no tuviera consecuencias ulteriores, jamás nos equivocáramos en la elección de lo bueno. Sin embargo, muchas veces lo que es bueno en el presente muestra no serlo si, en el cálculo, se toma en cuenta el tiempo futuro. La conducta de aquellas personas que, pudiendo trabajar no lo hacen, se explica para Locke en estos términos. “Si a un mismo tiempo se nos presentaren la pena que produce un trabajo honesto y la que produce la amenaza de morirnos de hambre o de frío, nadie tendría duda acerca de cuál de las dos elegiría” (*Ensayo*, II, XXI, §58). Pero lo cierto es que, obnubilados con “la pena que produce un trabajo honesto”, muchos individuos optan por una vida dedicada a la holgazanería y el vagabundeo y llegan así, según Locke, a la situación extrema de no disponer de lo imprescindible para vivir (*Ensayo*, II, XXI, §34; II, XXI, §58).

A su vez, la posición de Locke en relación con la libertad de la voluntad, desarrollada también en el *Ensayo*, proporciona una explicación de por qué, desde su perspectiva, las personas que eligen mal, las que (erróneamente, obnubiladas por un supuesto bien presente que no les deja ver el futuro) desean no trabajar, son responsables por su mala elección y deben, por consiguiente, hacerse cargo de los costes que conlleva. La libertad consiste, para Locke, en una potencia de hacer o dejar de hacer lo que queremos hacer o dejar de hacer. Pero como esta definición sólo comprende las acciones que un individuo realiza a consecuencia de su volición, todavía cabe preguntarse si tiene o no libertad en sus voliciones. La respuesta de Locke es que “en la mayoría de los casos un hombre no está en libertad de abstenerse del acto de

la volición; debe realizar un acto de su voluntad, de donde se siga la existencia o inexistencia de la acción propuesta” (*Ensayo*, II, XXI, §56). Pero hay un caso particular en el que Locke considera que un individuo sí es libre para querer o no querer y ese caso es, precisamente, el que, desde la óptica de Locke, explica la existencia de personas que viven sumidas en la pobreza: “cuando se decide sobre un bien remoto como finalidad que debe perseguirse”. Locke considera que,

en tal caso, un hombre puede suspender el acto elegido. Puede impedir que ese acto quede determinado a favor o en contra de la cosa que ha sido propuesta, hasta que no haya examinado si esa cosa es, en sí o por sus consecuencias, de tal naturaleza que realmente pueda hacerlo feliz o no. (...) Y aquí vemos cómo acontece que un hombre puede hacerse merecedor de un castigo justo, aun cuando no hay duda de que en todos los actos particulares de su volición, su voluntad se ha inclinado necesariamente hacia aquello que estimó entonces ser lo bueno. Porque, si bien su voluntad se ve determinada siempre por aquello que el entendimiento estima ser bueno, con todo, eso no sirve de excusa, porque, debido a una elección propia demasiado precipitada, se ha impuesto a sí mismo unas normas equivocadas de lo bueno y de lo malo (...) Ha viciado su paladar, y, por lo tanto, es responsable ante sí mismo de la enfermedad y muerte que ha de seguirse (...) Si el descuido o el abuso de la libertad que tenía ese hombre para examinar lo que real y verdaderamente conducía a su felicidad lo ha descarriado, las consecuencias que siguen a ese extravío deben ser imputadas a su propia elección. Ese hombre gozaba del poder de suspender su determinación; ese poder le fue dado para que examinara, para que atendiera a su propia felicidad, y para no engañarse a sí mis-

mo; y no puedo juzgar si más valía engañarse que no engañarse, en un asunto de tan alta importancia y que le tocaba tan de cerca. (*Ensayo*, II, XXI, §56)

Una vez que algo ha sido elegido como fin y que se ha convertido, por eso, en una parte de la felicidad de quien lo elige, entonces surge el deseo de obtenerlo (o conservarlo) y este deseo provoca, en proporción a su vehemencia, un malestar que determina a la voluntad a actuar en consecuencia. Pero si bien esto último ocurre de un modo automático, previamente el individuo es *responsable* por la elección racional de lo que se propone a sí mismo como fin, elección que, como vimos, no siempre es recta.

A juicio de Locke, este defecto en la capacidad de juzgar acerca de lo bueno “no sirve de excusa”. Las personas son responsables por sus elecciones equivocadas y deberán hacerse cargo de las consecuencias. Por otra parte, están en condiciones de rectificar sus elecciones, lo cual refuerza la idea de responsabilidad. Está en su poder el elegir bien o mal y si eligieran mal, también está en sus manos el rectificar dicha opción:

[E]stá en el poder del hombre mudar el agrado o desagrado que acompaña a cualquier clase de acción (...) Los hombres pueden y deben entrenar el paladar y tomarle sabor a lo que no lo tiene, o a lo que suponen que no lo tiene. (...) A veces, una debida consideración bastará para operar el cambio; pero en la mayoría de los casos la práctica, la aplicación y el hábito lograrán ese resultado. (*Ensayo*, II, XXI, §69)

Y como los “holgazanes” están habituados a su estilo de vida, se necesitan duras medidas educativas y punitorias para modificar sus ideas acerca de lo bueno y lo malo. Si las leyes de pobres no estuvieran respal-

dadas, como deben estarlo según Locke, por un sistema educativo centrado en el valor del trabajo y por sanciones graves para los infractores (que causen displacer inmediato y considerable), serían ineficaces.

Para finalizar, puede resultar interesante traer aquí una apreciación de Michael Walzer (2008) a propósito del lugar que cabe asignar a Locke en relación con el puritanismo y el liberalismo. Según la lectura de Walzer, el triunfo liberal que significó el fracaso del proyecto teocrático puritano de Cromwell y de la restauración fue un efecto colateral, no buscado, del puritanismo. Walzer reconoce que tanto el puritanismo como el liberalismo son ideologías que promueven de alguna manera el autocontrol y la disciplina pero considera que mientras que el primero es pesimista en relación con la condición humana (el hombre caído), el segundo es fundamentalmente optimista sobre las posibilidades del individuo como *homo faber*. En este sentido, según Walzer, el liberalismo lockeano habría sido un hijo rebelde, descarriado, de la represión puritana: a la vez que conservó las ideas de la virtud y la voluntad suprimió el carácter represivo de la cultura del autocontrol de los santos (Walzer, 2008, pp. 317-337). Sin embargo, creo que el trasfondo puritano y represivo que revela nuestro análisis del tratamiento lockeano de la pobreza sugiere la necesidad de relativizar lecturas como ésta. O bien tendríamos que reconocer que el liberalismo pudo ser un hijo bastante obsecuente del puritanismo inglés que heredó e internalizó muchos de sus elementos idiosincrásicos, o bien tendríamos que declinar la tentación, siempre a mano, de situar a Locke, sin matiz alguno, como un exponente claro y distinto de este liberalismo emergente.

| CONSIDERACIONES FINALES |

La interpretación tradicional de la teoría de la propiedad de Locke ignoró la importancia de sus presupuestos teológicos y, a la hora de evaluar su significación global (por ejemplo, su relación con el afán adquisitivo o con la redistribución), sólo se enfocó en las limitaciones del *Segundo tratado*, ambas superables en una economía monetizada. De esta manera, la teoría de la propiedad de Locke fue concebida como una justificación de la apropiación capitalista ilimitada (Strauss, Macpherson) o, de modo semejante, como una justificación de derechos de propiedad irrestrictos—incompatibles con cualquier forma pautada de redistribución (Nozick). Esta interpretación tradicional no es ni completamente acertada ni completamente errada. Es cierto que la invención del dinero hizo posible y permisible que se desarrollaran posesiones en extremo desiguales. Sin embargo, lo que he intentado plantear es que esto no significa que *los derechos* de propiedad sobre esas posesiones tengan un carácter ilimitado.

Tras analizar el tratamiento de la caridad en el *Primer tratado*, abordé el “Ensayo sobre la Ley de pobres” con el propósito de mostrar cómo en el contexto de la sociedad política el precepto natural de la caridad se convierte en contenido de leyes positivas cuyo cumplimiento, lógicamente, es exigible por la autoridad política. En particular, el *Report* reafirma la idea de que el principio lockeano de la caridad respalda, entre otras medidas, una redistribución de bienes de subsistencia dirigida a asegurar la preservación de todos los miembros de la comunidad política, trabajen o no. Este sistema de asistencia de

pobres pone límites claros al ejercicio de los derechos de propiedad: contempla que los propietarios paguen una tasa de pobres obligatoria e, incluso, que sean obligados a contratar a personas desempleadas que se encuentran en una situación de extrema necesidad.

Surge entonces la cuestión de si la caridad del *Primer tratado* y el sistema redistributivo propuesto en el *Report* son consistentes con la justificación de los derechos de propiedad. Un libertario a la Nozick, del tipo presentado al comienzo de este libro, seguramente alegaría que los deberes de caridad y los derechos de propiedad son incompatibles. Sin embargo, como he intentado mostrar, en la teoría de Locke esto no es así.

Aunque el derecho a la caridad se encuentra casi ausente en el *Segundo tratado*, está conectado orgánicamente a la teoría de la propiedad de Locke. Locke arriba a la conclusión de que los propietarios deben asistir a los más pobres sobre la base de las mismas premisas teológicas y teleológicas de las que parte para justificar los derechos de propiedad. La primera de estas premisas es la donación, que Dios hizo a todos los hombres en común, de todos los recursos naturales y criaturas inferiores sobre la tierra (ST, § 26). Al evaluar cuáles son las implicancias distributivas de la teoría de la propiedad de Locke, es crucial considerar la naturaleza y razón de ser de esta comunidad originaria de bienes.

En particular, debemos atender a la doctrina de que el mundo fue diseñado por su Creador *para uso y provecho de los hombres*. De acuerdo con Locke, la observancia de este mandato divino es lo que conduce a la institución de derechos de propiedad exclusivos. Los recursos donados por Dios sólo pueden servir a la preservación de los hombres si estos se los apropian de manera privada:

Dios, que les ha dado el mundo a los hombres en común, les ha dado también la razón, para que hicieran uso de él en aras del mayor beneficio y provecho de su vida. La tierra y todo lo que en ella les fue dado a los hombres para el sustento y la comodidad de su vida (...) sin embargo, al haber sido conferida para usufructo de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos de un modo u otro antes de que puedan ser de algún uso o resulten siquiera beneficiosos para algún individuo. (ST, §26)

De esta forma, la idea de que la propiedad común debe caer bajo el control privado de individuos particulares tiene su origen en los propósitos divinos.

Ahora bien, la idea de que el mundo fue creado para uso de los hombres viene de la mano de una segunda premisa teológica: la idea de que siendo los hombres obra de Dios, constituyen su propiedad y, por lo tanto, deben subsistir por el tiempo que Él disponga, no por el que ellos deseen. Por este motivo, el hombre “está obligado a preservarse a sí mismo, y a (...) preservar al resto de la humanidad tanto como le sea posible” (ST, §6). Esto puede ser exigido porque Dios, habiendo dotado al hombre, como a las demás criaturas, de un fuerte deseo de preservación, le dio también los medios para lograr ese fin. De este modo, el deber y el derecho que tienen los hombres de preservarse a sí mismos conlleva un derecho a los medios de preservación: “los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación y, *consecuentemente*, a comida y bebida, y a las demás cosas que la naturaleza provee para su subsistencia” (ST, §25, énfasis agregado).⁸⁵

⁸⁵Véase también ST, §16.

Si los individuos no estuviesen habilitados a tomar lo necesario del común, la voluntad divina se vería contrariada. En otras palabras, la donación que Dios hizo a los hombres habría sido en vano. En este sentido, la obligación que tienen los hombres de preservarse a sí mismos les exige que se apropien de los medios de preservación:

Puesto que fue el mismo Dios quien implantó en el hombre, como principio de acción, un deseo muy fuerte de preservar su vida y su ser, la razón, que era la voz de Dios en su interior, no podía sino enseñarle y asegurarle que al obrar con arreglo a esa inclinación natural a preservar su ser, no hacía sino cumplir con la voluntad de su Hacedor y, en consecuencia, tenía derecho a utilizar aquellas criaturas cuya utilidad para este propósito le fuera mostrada por su razón o por los sentidos. Así pues, la propiedad del hombre sobre las criaturas se fundaba en el derecho que poseía a utilizar aquellas cosas que fuesen necesarias o útiles para su ser. (FT, §86)

La finalidad de la preservación se encuentra, pues, a la base de los derechos de propiedad y explica todas las limitaciones a la apropiación privada que Locke postula en su teoría. Una vez que se introduce el dinero, como acierta en señalar la interpretación tradicional, las dos limitaciones del *Segundo tratado* se vuelven fácilmente superables. Sin embargo, lo que la interpretación tradicional ignoró es que el contenido normativo del derecho natural a los medios de preservación persiste bajo la forma de un derecho de caridad. Para Locke, la propiedad está conceptualmente asociada con la preservación de la especie humana y se subordina a la vida. En este sentido, nunca podría ser antepuesta a la vida o invocada en su contra. El deber de caridad evidencia este orden de prioridades.

¿Por qué es necesario este tipo de reaseguro? Como advierte la interpretación tradicional, una vez que se introduce el dinero, algunos hombres llegan a poseer mucho mientras que a otros no les queda más que su propia fuerza de trabajo. Bajo condiciones ideales, esto no atenta contra los propósitos divinos: la persona que vende su fuerza de trabajo en una economía desarrollada se encuentra mejor que el más privilegiado de los hombres en una economía primitiva. Sin embargo, bajo condiciones no ideales –cuando no todo el mundo es capaz o está suficientemente predispuesto a ser parte de la fuerza de trabajo–, la tesis de Locke de que todos estarán mejor bajo un régimen de propiedad privada falla.

Ahora bien, el hecho de que Locke coloque el fundamento de los derechos de propiedad en su finalidad no significa que desarrolle una justificación consecuencialista de los derechos de propiedad, o que deba ser considerado un “utilitarista de los derechos” (Nozick, 1988, pp. 28-9). Aunque el argumento de Locke contenga algunas consideraciones utilitaristas, su justificación de la propiedad privada es deontológica (Waldron, 1998). Locke no sólo se refiere a la preservación como un designio divino sino también como un derecho natural. De este derecho fundamental emanan tanto los derechos de propiedad como los derechos de caridad.

Por último, para responder la cuestión de la consistencia de la teoría de la propiedad de Locke es importante dirimir la cuestión de si el derecho a los medios de preservación que tienen todos los hombres en virtud de la ley natural fundamental es directamente un derecho al consumo o solamente un derecho de acceso a los *materials* para producir el sustento a través del propio trabajo. Algunos autores, apoyándose en una lectura literal de un pasaje del *Segundo tratado*, sostienen

que el derecho a los medios de preservación debe entenderse como un derecho de consumo (Tully, 1993, pp. 131-32; Ashcraft, 1987, p. 127). Como base para esta interpretación invocan el pasaje del *Report* en el que Locke asegura que “todos deben disponer de alimento, bebida, vestido y cobijo (...) trabajen o no” (*Report*, p. 189). Desde esta perspectiva existirían, entonces, tres formas alternativas de actualizar el derecho a los medios de preservación situadas en un pie de igualdad: el trabajo, la caridad y la herencia (Tully, 1993, p. 131). Esto implica considerar que el derecho que cada uno tiene a consumir lo necesario para vivir es completamente independiente del propio trabajo, una interpretación equivocada que sólo resulta plausible si se saca de contexto el pasaje en cuestión. En realidad, el derecho a los medios de preservación es un derecho a *producir* lo necesario para subsistir, esto es, un derecho a no verse excluido del acceso a los recursos naturales provistos en abundancia por Dios para que los hombres se preserven. Pero este derecho a la *producción* no debe ser identificado sin más con un derecho al *consumo*. Es cierto que Dios “les dio el mundo a los hombres en común”, pero es más exacto decir que “hizo entrega del mundo para el usufructo de los industriosos y racionales (y el trabajo había de ser el título que les diera derecho a él), no para el capricho y la avaricia de los pendencieros y contenciosos” (ST, §34). Locke confiere al trabajo una prioridad innegable: sólo cuando no es posible apropiarse de los medios de preservación a través del trabajo se puede considerar a la necesidad como un criterio que legitima la apropiación. Como muestra el *Report*, todo el mundo debe trabajar y se debe procurar los medios de subsistencia a través de su propio trabajo. Sólo cuando alguien, por razones que están más allá de su control, se encuentra impedido de trabajar, tiene un derecho a acceder en forma directa (esto

es, no mediada por su trabajo) a los medios de preservación. Sin embargo, la necesidad es, en última instancia, una condición suficiente para beneficiarse de la caridad y tiene prioridad frente a los derechos de propiedad fundados en el trabajo.

En síntesis, la clave para responder la cuestión de la consistencia de la teoría de Locke radica en comprender el lugar que en ella ocupan el derecho natural a los medios de preservación, por un lado, y el trabajo, por el otro. Si se interpreta que para Locke el trabajo es el fundamento *último* de la propiedad, entonces hay que aceptar que la propiedad y la caridad suscitan un conflicto al interior de su teoría de los derechos. Resolver la tensión –aun en casos muy excepcionales– en favor de la caridad (como vimos que propone Locke que se debe hacer) implica, en efecto, vulnerar unos derechos de propiedad que, desde esta óptica, serían absolutos, porque su fundamento no les impone otro límite que la propia capacidad de trabajo del apropiador. Vistas así las cosas, el derecho de caridad aparece como un elemento exógeno a la teoría de la propiedad y en competencia con ella. De dicha teoría de la propiedad no se sigue la posibilidad de redistribución alguna y cuando Locke avala la caridad y la redistribución que ella exige, se contradice. Pero los derechos de propiedad de Locke no son derechos libertarios plenos como supone Nozick. Para Locke, los hombres no tienen derecho a hacer absolutamente todo lo que se les antoje con su propiedad. No tienen derecho, por ejemplo, a destruirla o a echarla a perder. Tampoco tienen derecho a retenerla cuando otros la necesitan para salvar su vida. Esto es así porque, como se ha visto, Locke concibe a los derechos de propiedad como fundados, en última instancia, en el derecho natural a los medios de preservación –no en el trabajo–. Desde esta perspectiva, entonces, las exigencias

emanadas de la justicia (respetar los derechos de propiedad) y las exigencias emanadas de la caridad (la redistribución) no generan un conflicto al interior de la teoría; ambas se fundan en el derecho a los medios de preservación y resultan complementarias, en lugar de contradictorias. La caridad no vulnera los derechos de propiedad lockeanos porque ellos son *per se* limitados.

Al menos textualmente, la teoría de la propiedad de Locke se encuentra asentada en el teísmo cristiano. Los derechos naturales –emanados de la ley natural y, por tanto, de Dios– encierran las condiciones necesarias para proteger y preservar a los hombres. En virtud de estas leyes los hombres tienen derecho a la propiedad en sentido amplio (vida, libertad y bienes) y, en virtud de estas leyes, también tienen deberes, y sus libertades y derechos se ven limitados. Porque son criaturas de Dios, los hombres nacen libres y, porque son criaturas de Dios, no pueden alienar su libertad completa e irreversiblemente –como en el caso de un contrato de esclavitud– ni suicidarse (ST, §23). Como criaturas de Dios, los hombres pueden adquirir derechos de propiedad aplicando su trabajo a los recursos naturales que Dios les legó para la preservación de sus vidas y, por ello mismo, están obligados a renunciar a una parte de lo que adquirieron si la preservación de la vida de otro ser humano corre peligro.

He situado mi lectura de la teoría de la propiedad de Locke en el contexto del giro religioso. En este sentido, mi argumento quizás podría ser tomado como una prueba –al menos, indirecta– a favor de este giro interpretativo, en la medida en que evidencia el potencial explicativo de las premisas teológicas de Locke. En verdad, creo que un argumento lockeano que funde los derechos de propiedad en un derecho secular a los medios de preservación es perfectamente plau-

sible y atractivo, como ilustran las teorías de algunos libertarios de izquierda contemporáneos (Steiner, 1977; Otsuka, 2003).⁸⁶ Es probable que la relación entre el giro religioso y el giro igualitario sea contingente. Aquí sólo he tratado de mostrar que, al llamar la atención sobre la importancia de la caridad, el giro religioso en la interpretación de Locke proporcionó un marco propicio para la emergencia de una comprensión matizada del liberalismo de Locke y de su concepción de los derechos de propiedad.

Al establecer la existencia de un vínculo conceptual entre los derechos de propiedad y la preservación de los hombres, el giro religioso en los estudios lockeanos pone al descubierto el potencial que encierra la argumentación de Locke para defender no sólo la posición de que la propiedad privada y la redistribución son compatibles, sino la idea más radical de que se requieren mutuamente.

⁸⁶Partiendo de una comunidad originaria positiva, los libertarios de izquierda justifican derechos de bienestar en términos de una compensación por la pérdida de acceso a los medios de preservación ocurrida tras el abandono de la comunidad originaria positiva. Como inicialmente todos los hombres eran propietarios de todo (o cada uno era propietario de una porción no especificada del común), sostienen, cada acto privado de apropiación equivale a un acto de expropiación y, por tanto, da lugar a reclamos legítimos por parte del resto de los comuneros.

Fuentes

- Filmer, R. (2004). "Patriarcha or The Natural Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the People", en *Patriarcha and Other Writings*, editado por Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grotius, H. (1916). *The Freedom of the Seas or the Right which Belongs to the Dutch to Take Part in the East Indian Trade*, traducido y revisado en base al texto latino de 1633 por R. Van Deman Magoffin, editado y prologado por J. Brown Scott, New York: Oxford University Press.
- Grotius, H. (2005). *The Rights of War and Peace*, en tres volúmenes, editado y prologado por Richard Tuck, Indianapolis: Liberty Fund.
- Locke, J. (1968). "Some Thoughts Concerning Education", en *The Educational Writings*, edición crítica con introducción y notas a cargo de James L. Axtell, Cambridge: Cambridge University Press. [Locke, J. (1986). *Pensamientos sobre la educación*. Madrid: Akal].
- Locke, J. (1968). *Several Papers Relating to Money, Interest and Trade*. New York: Kelley.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2004). *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2008). "First Treatise", en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 141-263. [Locke, J. (1996). "Primer ensayo sobre el gobierno civil", en Locke, J. (1996). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, trad. de Francisco Giménez García. Barcelona: Planeta-De Agostini, pp. 49-200].

- Locke, J. (2008). "Second Treatise", en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 265-48. [Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de C. Amor y P. Stafforini, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo].
- Locke, J. (2010). *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, editado y prologado por Mark Goldie, Indianapolis: Liberty Fund.
- Locke, J. (2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, selección, traducción, introducción y notas de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux, Madrid: Biblioteca Nueva / Minerva.
- Pufendorf, S. (1934). *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, traducción al inglés de la edición latina de 1688 a cargo de C. H. and W. A. Oldfather, Oxford: Clarendon Press.
- Pufendorf, S. (1991). *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, edición a cargo de James Tully, Cambridge: Cambridge University Press.

Bibliografía crítica

- Andrew, E. (1988). *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ashcraft, R. (1969). "Faith and Knowledge in Locke's Philosophy", en *John Locke: Problems and Perspectives*, ed. John W. Yolton (Cambridge: Cambridge University press), 194-223.
- Ashcraft, R. (1987). *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen and Unwin.
- Ashcraft, R. (1992). "Liberalism and the Problem of Poverty", *Critical Review*, Vol. 6, N° 4, pp. 493-516.
- Boyd, R. (2002). "The Calvinist Origins of Lockean Political Economy", *History of Political Thought*, Vol. xxiii, 1, pp. 32-60.
- Brouck, M. (1992). *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Brubaker, S. C. (2012). "Coming into One's Own: John Locke's Theory of Property, God and Politics", *The Review of Politics* 74, pp. 207-232.
- Buchanan, A. (1987). "Justice and Charity", *Ethics*, N° 97, pp. 558-575.
- Buckle, S. (1991). *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, R. H.; Skinner, A. S. (1982). *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: John Donald.
- Cohen, G. A. (2005). *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Oxford: Oxford University Press.
- Colman, J. (1983). *John Locke's Moral Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Corbett, R. J. (2009). *The Lockean Commonwealth*. New York: State University of New York Press.
- Corbett, R. J. (2012). "Locke's Biblical Critique", *The Review of Politics* 74, pp. 27-51.
- Cox, R. H. (1960). *Locke on War and Peace*. Oxford: Clarendon Press.
- Cranston, M. (1985). *John Locke. A Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Dang, A. (1994). "Fondements des politiques de la pauvreté. Notes sur "The Report on the Poor" de John Locke, *Revue Économique*, Vol. 45, N° 6, pp. 1423-1441.
- Daunton, M. J. (1995). *Progress and Poverty. An Economic and Social History of Britain 1700-1850*. New York: Oxford University Press.
- Daunton, M. J. (ed.). (1996). *Charity, Self-interest and Welfare in the English Past*. London: UCL Press.
- Dilts, A. (2012). "To Kill a Thief: Punishment, Proportionality, and Criminal Subjectivity in Locke's "Second Treatise"", *Political Theory*, Vol. 40, No. 1, pp. 58-83.
- Dunn, J. (1968). "Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory", *Political Studies*, Vol. 16, N° 1, pp. 68-87.
- Dunn, J. (1969). *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Dunn, J. (1985). *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-1983*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, J. (1990), "What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke", in Dunn, J. (1990). *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*. Oxford: Polity.
- Faulkner, R. (2005). "Preface to Liberalism: Locke's *First Treatise* and the Bible". *Review of Politics* 67, no. 3, pp. 451-72.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Forde, S. (2009). "The Charitable Locke", *The Review of Politics*, 71, pp. 428-458.
- Forde, S. (2011). "Natural Law, Theology, and Morality in Locke", *American Journal of Political Science*, Vol. 45, N° 2, pp. 396-409.
- Forster, G. (2005). *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox Bourne, H. R. (1969). *The Life of John Locke*. London: Scientia.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press.
- Goldwin, R. A. (1987). "John Locke", en *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey. Chicago: University of Chicago Press.
- Gough, J. W. (1973). "Locke's Theory of Property", en: Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*. Oxford: Clarendon Press, pp. 80-103.
- Grant, R. (1987). *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gray, J. (1992). *Liberalismo*. Madrid: Alianza, 1992.
- Haakonssen, K. (1985). "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory*, Vol. 13, N° 2, pp. 239-265.
- Halldenius, L. (2003). "Locke and the Non-Arbitrary", *European Journal of Political Theory*, Vol. 2, N° 3.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, H. L. A. (1982). *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.

- Hayek, F. (1944). *The Road to Serfdom*. London: Routledge.
- Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hill, C. (1958). *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*. London: Secker & Warburg.
- Hill, C. (1964). *Puritanism and Society in the Pre-Revolutionary England*. London: Secker & Warburg.
- Hill, C. (1972), “El protestantismo y el desarrollo del capitalismo”, en Landes, D. S. (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid: Ayuso.
- Himmelfarb, G. (1984). *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*. London: Faber and Faber.
- Hirschmann, N. J. (2002). “Liberal Conservatism, Once and Again: Locke’s “Essay on the Poor Law” and Contemporary US Welfare Reform”, *Constellations* Volume 9, Number 3.
- Hobbes, T. (1960). *Leviathan*. Oxford: Blackwell.
- Hohfeld, W. N. (1923). *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*. New Haven: Yale University Press.
- Honoré, A. M. (1961). “Ownership”, en: *Oxford Essays in Jurisprudence*, A. G. Guest, ed., Oxford: Clarendon Press, pp. 107-47
- Hont, I. and Ignatieff, M. (1983). “Needs and Justice in *The Wealth of Nations*: An Introductory Essay,” in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-44.
- Horne, T. (1990). *Property Rights and Poverty. Political Argument in Britain, 1605-1834*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press.
- Hundert, E. J. (1972). “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, N° 1, pp. 3-22.
- Ignatieff, M. (1984). *The Needs of Strangers*. New York: Viking.

- Innes, J. (1996). "The "Mixed Economy of Welfare" in Early Modern England: Assessments of the Options from Hale to Malthus (c. 1683-1803)", en Daunton, M. J. (ed.), *Charity, Self-interest and Welfare in the English Past*. London: UCL Press.
- Jordan, W. K. (1959). *Philanthropy in England 1480-1660. A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*. London: Allen & Unwin.
- Kamen, H. (1971). *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1660*, London, Trinity Press.
- Kant, I (1994). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2004), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México, Porrúa.
- Kendall, W. (1941). *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinois Press.
- Kramer, M. H. (1997). *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuschnir, A. (2007). "Derecho de propiedad y deber de caridad en John Locke", en Hunziker, P. y Lerussi, N. (comps.), *Misanropía, filantropía, apatía*, Córdoba, Editorial Brujas (pp. 101-108).
- Lamb, R.; Thompson, B. (2009). "The Meaning of Charity in Locke's Political Thought", *European Journal of Political Theory*, Vol. 8, Nº 2, pp. 229-252.
- Laski, H. J. (1932). *Political Thought in England from Locke to Bentham*. London: Thornton Butterworth.
- Laski, H. J. (1984). *El liberalismo europeo*, trad. de Victoriano Miguélez, México: Fondo de Cultura Económica.
- Macpherson, C. B. (1951). "Locke on Capitalist Appropriation", *Western Political Quarterly*, Vol. 4, Nº 4, pp. 550-566.
- Macpherson, C. B. (1951). "The Social Bearing of Locke's Political Theory", *Western Political Quarterly*, 4, pp. 550-566.

- Macpherson, C. B. (1973). *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. de J. R. Capella, Madrid: Trotta.
- Manent, P. (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé.
- Marshall, J. (1994). *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1965). *Werke. Band 26: Theorien über den Mehrwert. Teil 1*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (2004). *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mason, M. G. (1962). "John Locke's Proposals for Work-House Schools", *Durham Research Review*, 4, pp. 8-16.
- Mendus, S.; Horton, J. (1991). "Locke and Toleration", en Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, edited by John Horton and Susan Mendus, London: Routledge, pp. 1-11.
- Mill, J. S. (2010). *Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. (1980). "Gerechtigkeit und Eigentum", *Ratio*, Heft 2, pp. 2-15.
- Monson, C. H. (1958). "Locke and his Interpreters", *Political Studies*, Vol. VI, Nº 2, pp. 120-133.
- Moore, J. (1976). "Hume's Theory of Justice and Property", *Political Studies*, Vol. xxiv, Nº 2, pp. 103-119.
- Morresi, S. (2009). "Releyendo al padre del liberalismo", en Rinesi, E. (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Otsuka, M. (2003). *Libertarianism Without Inequality*, Oxford: Oxford University Press.
- Pangle, T. L. (1988). *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago: University of Chicago Press.

- Parker, K. I. (2004). *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Parry, G. (1978). *John Locke*. London: Allen & Unwin.
- Pfeffer, J. L. (2001). "The Family in John Locke's Political Thought". *Polity*, 33/4, pp. 593-618.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Polin, R. (1960). *La politique morale de John Locke*, Paris: Presses Univ. de France.
- Polin, R. (1963). "Justice in Locke's Philosophy", en Friedrich, C. L. and Chapman, J. W., (eds.), *Justice, Nomos VI*, New York: Atherton Press, pp. 262-283.
- Rawls, J. (2003). *A Theory of Justice. Revised Edition*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, edición a cargo de Samuel Freeman, Barcelona: Paidós.
- Rinesi, E. (2009). "Who shall be judge [sic]? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia", en Rinesi, E. (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Buenos Aires: Gorla.
- Ryan, A. (1995). "Liberalism", en Goodin, R. E.; Pettit, P. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Salter, J. (2001). 'Hugo Grotius: Property and Consent', *Political Theory*, Vol. 29, Nº 4, pp. 537-55.
- Salter, J. (2005). "Grotius and Pufendorf on the Right of Necessity", *History of Political Thought*, Vol. xxvi, Nº 2, pp. 284-302.
- Samuelsson, K. (1961). *Religion and Economic Action*. Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- Scanlon, T. (1976). "Nozick on Rights, Liberty, and Property", *Philosophy and Public Affairs*, 6, pp. 3-25.
- Seidler, M. (1990). *Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: the 1678 Latin edition and English translation*, traducción, notas e introducción de Michael Seidler, Lewiston: Mellen.

- Sigmund, P. E. (2005). "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship", *Review of Politics*, 67 (3), pp. 407-418.
- Simmons, A. J. (1991). "Inalienable Rights and Locke's Treatises", *Philosophy and Public Affairs*, 20, pp. 311-349.
- Simmons, A. J. (1992). *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (2007). "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en: Q. Skinner, *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 109-164.
- Slack, P. (1990). *The English Poor Law: 1531 - 1782*. Oxford: Macmillan.
- Smith, A. (1981). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spellman, W. M. (1988). *John Locke and the Problem of Depravity*. Oxford: Clarendon Press.
- Sreenivasan, G. (1995). *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press.
- Steiner, H. (1977). "The Natural Right to the Means of Production", *Philosophical Quarterly*, Vol. 27, N° 1, pp. 41-49.
- Steiner, H. (1994). *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
- Stephen, L. (1962). *History of English Thought in the Eighteenth Century*. New York: Harbinger.
- Strauss, L. (1950). "Natural Right and the Historical Approach". *The Review of Politics*, Vol. 12, N° 4, pp. 422-442.
- Strauss, L. (1952). "On Locke's Doctrine of Natural Law", *The Philosophical Review*, Vol. 61, N° 4, pp. 475-502.
- Strauss, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe / Illinois: The Free Press.
- Strauss, L. (1963). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press. [*Derecho natural e historia*. Trad. de Luciano Nosetto con la supervisión de Dolores Amat. Buenos Aires: Prometeo, 2013.]

- Strauss, L.; Cropsey, J. (eds.). (1987). *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tarcov, N. (1983). "A Non-Lockean Locke and the Character of Liberalism", en: *Liberalism Reconsidered*, Maclean, D. and Mills Totowa, C. (eds.), New Jersey: Rowman & Allanheld.
- Tarcov, N. (1984). *Locke's Education for Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tawney, R. H. (1947). *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*. New York: Penguin Books.
- Tawney, R. H. (1952). *The Acquisitive Society*. London: Bell.
- Todd, M. F. (1987). *Christian Humanism and the Puritan Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomás de Aquino (1956). *Suma teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Trevor-Roper, H. (1967). *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation, and Social Change*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Troeltsch, E. (1924). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München und Berlin: Verlag von R. Oldenburg.
- Tuck, R. (1979). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. (1993). *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. (2006). *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Udi, J. (2014). "Hugo Grotius and Samuel Pufendorf on the Power of Necessity to Override Property Rights", *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 33, Nº 2, pp. 1-18.
- Udi, J. (2015). "John Locke y la educación para la propiedad", *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, Vol. 20, Nº 1, pp. 7-26.

- Udi, J. (2015). “Locke and the Fundamental Right to Preservation: on the Convergence of Charity and Property Rights”, *The Review of Politics*, Vol. 77, Nº 2, pp. 191-215.
- Udi, J. (2018). “La impronta puritana en el concepto de pobreza de Locke”, *Andamios. Revista de investigación social*, Vol. 15, Nº36, pp. 369-388.
- Vallentyne, P.; Steiner, H. (eds.). (2000). *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*. New York: Palgrave.
- Van Parijs, P. (1995). *Real Freedom for All: What (if Anything) can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon Press.
- Vaughn, K. I. (1980). *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Venezia, L. (2015). *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Von Leyden, W. (1954). “Introduction”, en *John Locke, Essays on the Law of Nature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-92.
- Waldron, J. (1979). “Enough and as Good Left for Others”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, Nº 117, pp. 319-328.
- Waldron, J. (1984). *Theories of Rights*. New York: Oxford University Press.
- Waldron, J. (1990). *The Right to Private Property*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, J. (1993). “Welfare and the images of charity”, en *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 225-249.
- Waldron, J. (2002). *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Walzer, M. (2008). *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Madrid: Katz.
- Webb, S. and B. (1963). *English Poor Law History. Part 1: The Old Poor Law*. London: Frank Cass & Co.
- Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona: Península.

- Winfrey, J. C. (1981). "Charity versus Justice in Locke's Theory of Justice", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, Nº 3, pp. 423-438.
- Wolff, J. (1991). *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Yolton, J. W. (1958). "Locke on the Law of Nature". *Philosophical Review*, 67/4, pp. 477-498.
- Yolton, J. W. (1969). *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zuckert, M. (1994). *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Zuckert, M. (2002). *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Zuckert, M. (2005). "Locke - Religion - Equality". *Review of Politics* 67, no. 3, pp. 419-31.
- Zuckert, M. (2013). "Two Paths from Revolution: Jefferson, Paine, and the Radicalization of Enlightenment Thought", en *Paine and Jefferson in the Age of Revolutions*, ed. Simon P. Newman and Peter S. Onuf, Virginia: University of Virginia Press, pp. 252-76.

Locke, propiedad privada y redistribución

Las lecturas tradicionales de la obra de John Locke lo señalaron como un ideólogo de la apropiación capitalista ilimitada o buscaron en su pensamiento político la piedra angular sobre la cual fundar derechos de propiedad absolutos, incompatibles con la redistribución. Juliana Udi explora en este libro los claroscuros de esas interpretaciones y plantea la necesidad de recuperar los presupuestos teológicos que éstas ignoraron. Este "giro religioso", que pone al descubierto la importancia de los deberes de caridad, reflexiona Udi, abriría las puertas a un "giro igualitario" en la recepción de la teoría de la propiedad de Locke. Al establecer la existencia de un vínculo necesario entre los derechos de propiedad y la preservación de la vida, el análisis de la caridad revela el potencial que encierra la argumentación de Locke para sostener no sólo que la propiedad privada y la redistribución son compatibles, sino la idea más radical de que se requieren mutuamente.